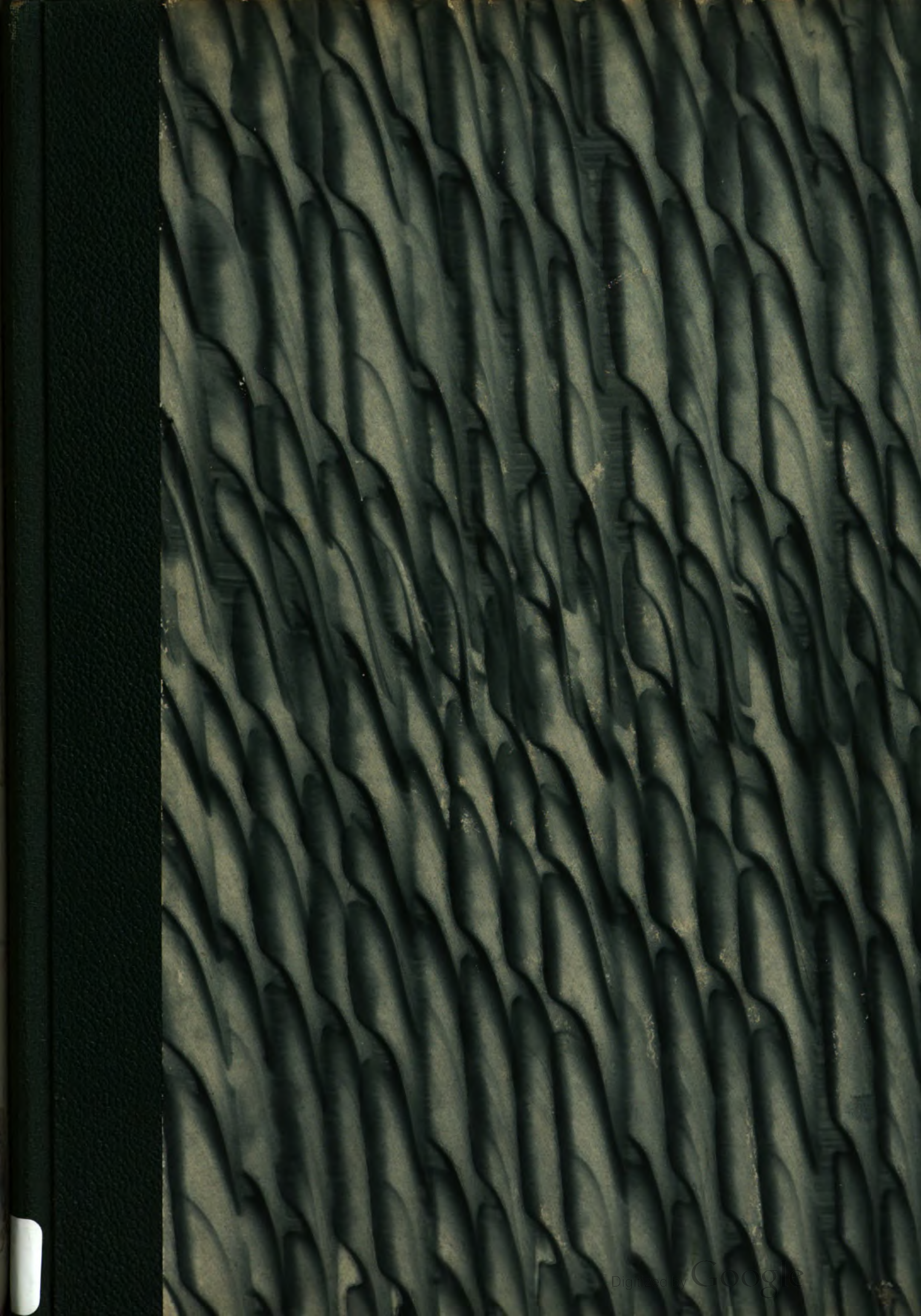
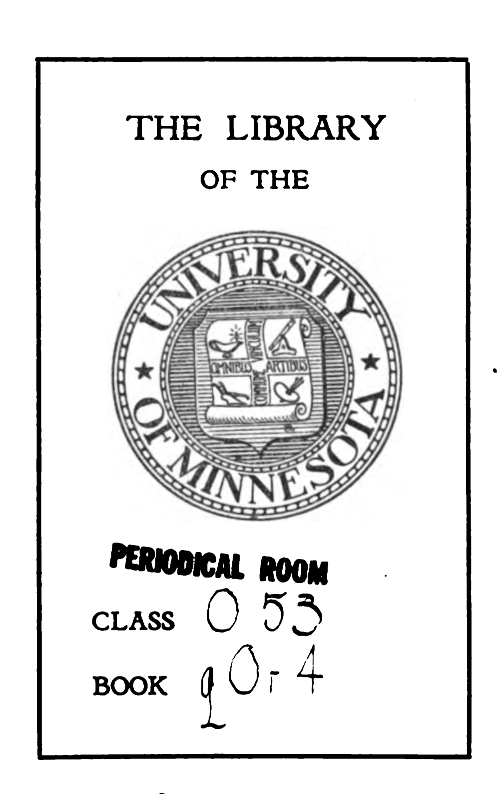



THE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF MINNESOTA
OMNIBUS ARTIBUS
PERIODICAL ROOM
CLASS 053
BOOK



Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift

für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen

zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben

von

Felix E. Peiser

Einundzwanzigster Jahrgang

1918



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung



Inhaltsverzeichnis Jahrgang 1918

Abhandlungen und Notizen.

	Spalte
Bondi, J. H.: Zu Sachau APO 4, 10	17
Bork, F.: Zum Jahresrätsel der Achiqargeschichte	226
Christian, V.: Neuarabisch iğr „Fuss"	128
Dombart, Th.: Der Turmbau zu Babel	161
Erbt, W.: Die Chronologie des ersten nachexilischen Jahrhunderts	6. 33
— Zu F. E. Peisers „Jesaja Kap. 9"	78
— Eine Mond- und Sonnen-Finsternis im AT	176
Geller, S.: Das babylonische Neolitikum	209
Hüsing, G.: Kaspisches IV	43
— Zeichen ►E| = ḫir	76
— Kaspisches V	264
Humbert, P.: Der Deltafürst So'	224
Jirku, A.: „Hebräische" u. „israelitische" Sklaven	81
— Der assyrische Name des Benhadad III	279
Kletzel, W.: אני im Munde von Frauen	1
Landersdorfer, S.: Zur Etymologie von [illegible]	175
Lehmann-Haupt, C. F.: Zur Ermordung Sanheribs	273
Madeja, E.: Das Ninlil-Tor zu Ninive	165
Marstrander, C.: VAT 7478 Kol. III 30 ff.	128
Meissner, B.: Eine babylonische Stele Assurbanipals (?)	119
— şabâtu pân maškê	124
— Lexikographisches 1—3	171
— Umma	219
— Šamaš-ibni von Bît-Dâkûri	220
— Lexikographisches 4	272
Peiser, F. E.: Jaudi	48
Perles, F.: Ergänzungen zu den „Akkadischen Fremdwörtern"	65
— Zur Aussprache von יהוה	129
Pokorny, J.: Ein neunmonatiges Jahr im Keltischen	130
Schmidtke, Fr.: Der Ort d. Ermordung Sanheribs	169
Schollmeyer, A.: Zur Serie ḫarra = ḫubullu	174
Schroeder, O.: Ein mündlich zu bestellender altbabylonischer Brief	5
— Zu den Königslisten von Assur	41
— Chronologische Miszellen	75
— Ueber die Glossen ši-ir(ma) und mar-ia-nu(ma)	125
— Zur Götterliste für den Schulgebrauch	127
— Reste der Sprache von Ḫanigalbat	174
— Ueber die ältesten Münzen	276
Schultz, Wolfg.: Iranisches bei Berossos	227. 257
Ungnad, A.: Der Gottesbrief als Form assyr. Kriegsberichterstattung	72
— Ein merkwürdiges sumerisches Lehnwort	115
— Sumerische Handerhebungsgebete	116
— Nabu und Nimurta	167
— Zur fünften Tafel der Serie ḪAR-RA	224
Wiedemann, A.: Trinken durch einen Schlauch	280

Besprechungen.

	Spalte
Aurich, Gust.: Hagios Nikolaos (C. Fries)	245
Bang, W.: Zu den türkischen Zeitbestimmungen (Heinr. Winkler)	286
Baumgartner, W.: Die Klagelieder des Jeremia (M. Löhr)	145
Beiträge zur Religionswissenschaft — Stockholm (Hans Rust)	290
Cassel, D.: Hebräisch-deutsches Wörterbuch (M. Löhr)	86
Dürr, L.: Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (S. Landersdorfer)	141
Eichrodt, W.: Die Quellen der Genesis (M. Löhr)	86
Eissfeldt, O.: Erstlinge und Zehnten im AT (M. Löhr)	49
Emin Pascha siehe Stuhlmann	
Figulla, H. H. u. E. F. Weidner: Keilschrifttexte aus Boghazköi 1. u. 2. H. (B. Meissner)	18
Friedmann, M.: Sifra (S. Poznański)	50
Geller, S.: Die sumerisch-assyrische Serie Lugal-e (O. Schroeder)	185
Glück, H.: Die beiden „sasanidischen Drachen" (O. Schroeder)	243
Gressmann, E.: Das Weihnachtsevangelium (W. Erbt)	134
Grothe, W.: Türkisch-Asien u. s. Wirtschaftswerte (R. Hartmann)	99
Hall, H. R.: Catalogue of Egyptian Scarabs I (A. Wiedemann)	91
Hasenclever, Ad.: Geschichte Aegyptens im XIX. Jahrh. (M. Sobernheim)	246
Hell, Jos.: Die Religion des Islam (H. Rust)	243
Hoernes, M.: Urgeschichte der bildenden Kunst (M. Pancritius)	104
Hopkins, W.: Epic Mythology (I. Scheftelowitz)	99
Horovitz, S.: Siphre (S. Poznański)	51
Horten, M.: Einführung in die türkische Sprache und Schrift (Fr. Schwally)	29
Hussey, Mary Inda: Sumerian tablets in the Harvard Semitic Museum (W. Förtsch)	180
Imhoff: Die türkische Heeresmacht (C. F. Seybold)	149
King, L.: A history of Babylon (B. Meissner)	86
Klein, Otto: Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien (Br. Violet)	284
Krause, P. R.: Die Türkei (Fr. Schwally)	57
Kubitschek, Wilhelm: Zur Geschichte von Städten d. römischen Kaiserreichs (Arth. Mentz)	287
Langer, Fritz: Intellektual-Mythologie (Carl Fries)	297
Merz, E.: D. Blutrache b. d. Israeliten (W. Caspari)	83
Messel, N.: Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie (B. Violet)	143
Mitteilungen des Seminars für Orient. Sprachen zu Berlin, 19. Jahrg. 2. Abt. (R. Hartmann)	145
— 20. Jahrg. 2. Abt. (R. Hartmann)	191

Spalte

Moritz, B.: Der Sinaikult in heidnischer Zeit (E. Brandenburg) 89
Palästinajahrbuch, 12. Jahrg. (J. Herrmann) 85
Peez, O. v.: Ein türkischer Grossvezier aus Graz (R. Hartmann) 244
Poebel, Arno: Historical and grammatical texts (W. Förtsch) 236
Schlögl, N. J.: Ijjob (I. Löw) 186
Schmidtke, F.: Asarhaddons Statthalterschaft in Babylonien (O. Schroeder) 48
Schulmann, L.: Zur türkischen Agrarfrage (M. Löhr) 59
Söderblom, N.: Das Werden des Gottesglaubens (Marie Pancritius) 291
Strack, H. L.: Jüdisches Wörterbuch; Jüdische Texte (F. Perles) 196
Stuhlmann, Franz: Die Tagebücher von Emin Pascha (E. Brandenburg) 152
Theis, Johannes: Die Weissagung des Abdias (J. Hehn) 283
Thomsen, P.: Denkmäler Palästinas a. d. Zeit Jesu (A. Allgeier) 50
Timme, P.: Tell el-Amarna vor d. deutschen Ausgrabung (W. Wreszinski) 97
Unger, E.: Die Stele des Bel-Haran-beli-ussur (O. Schroeder) 133
— Die Reliefs Tiglatpilesers III (O. Schroeder) 282
Weindler, F.: Geburts- und Wochenbettdarstellungen (W. Wreszinski) 242
Wessely, C.: Duodecim prophetarum minorum vers. Achmimicae, cod. Rainerianus ed. C. W. (W. Spiegelberg) 22

Verzeichnis der Rezensenten.

Allgeier, A. 50
Brandenburg, E. 98. 152
Caspari, W. 83
Erbt, W. 134
Förtsch, W. 180. 236
Fries, C. 245
Hartmann, R. 99. 145. 191. 244
Hehn, J. 283
Herrmann, J. 85
Landersdorfer, S. 141
Löhr, M. 49. 59. 86. 145
Löw, I. 196
Meissner, B. 18. 86
Mentz, Arthur 287
Pancritius, M. 104
Perles, F. 196
Poznański, S. 50. 51
Rust, H. 243
Scheftelowitz, I. 99
Schroeder, O. 48. 133. 185. 243
Schwally, Fr. 29. 57
Seybold, C. F. 149
Sobernheim, M. 246
Spiegelberg, W. 22
Violet, B. 143
Wiedemann, A. 91
Winkler, Heinrich 286
Wreszinski, W. 97. 242

Sprechsaal.

Caspari, W. 204
Förtsch, W.: Zu OLZ 1917 Sp. 50 31
Holma, H.: Zum Verständnis des Papyrus Sachau Nr. 8 204
Humbert, P.: Zu OLZ 1917 Sp. 350 31
Kittel, R.: Zur Umschrift der biblischen Namen 59
Meissner, Br.: Berichtigung zu OLZ 1918 Sp. 299
Peiser, F. E.: Zu Sp. 62 Anm. 1 106
— Zu OLZ Sp. 205 249
Poznański, S.: Zu den Namen Βερζελαῖος . . . 155

Altertumsberichte.

Aegypten 61. — Griechenland 61. — Italien 106. — Russland 106.

Aus gelehrten Gesellschaften.

Vorderasiatische Gesellschaft 107. — Academie des Inscriptions et Belles-Lettres 107. 249. — Berliner Akademie der Wissenschaften 250.

Mitteilungen.

Fragmente der Res gestae Divi Augusti 61 — Urkundenbibliothek f. d. Geschichte des Islams 61. — Erwerbung d. K. Musen z. Berlin 61. — Seminar f. Orient. Sprachen 61. — Institut f. Islam und osteuropäische Geschichte 106. — Fondation de Goeje 155. — Vereinbarung zwischen R. Asiatic Soc. und Soc. Asiatique 155. — Archäologische Schule in Jerusalem 251.

Personalien.

Bittner, Max 155. — Chavannes, Ed. 107. — Dalman, Gust. 61. — Faik-Bei 31. — Frech, Fr. 31. — Gelzer, M., 251. — Missis Grenfell 289. — Hartmann, R. 204. — Hess, J. J. 107. — Karabacek, Josef von 289. — King, L. W. 107. — Klausner, J. 204. Kolbe, W. 251. — Kornemann 107. — Legrain, G. 61. — Lehmann-Haupt, C. F. 251. — Lütke, L. 204. — — Mann, O. 107. — Mez, Adam 61. — Radloff, W. 251. — Reisner, G. A. 107. — Schwab, Moïse 107. — Steller, E. 204. — Thierry, G. J. 204. — Thiersch, Herm. 155. — Wellhausen, J. 61. — Winkler, Heinrich 251.

Zeitschriftenschau Am Schlusse jeder Nummer.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

21. Jahrgang Nr. 1 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — Januar 1918

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 1—17

Bondi, J. H.: Zu Sachau APO 4,10 17
Erbt, W.: Die Chronologie des ersten nachexilischen Jahrhunderts . 6
Kletzel, W.: אני im Munde von Frauen 1
Schroeder, O.: Ein mündlich zu bestellender altbabylonischer Brief 5

Besprechungen . . . . Sp. 18—31

Figulla, H. H., und E. F. Weidner: Keilschrifttexte aus Boghazköi 1. u. 2. Heft (Bruno Meissner). 18
Horten, M.: Einführung in die türkische Sprache und Schrift (Fr. Schwally) 29
Duodecim prophetarum minorum vers. Achmimicae, cod. Rainerianus ed. C. Wessely (W. Spiegelberg) 22

Sprechsaal 31

Förtsch, W.: Zu OLZ 1917 Sp. 50 31
Humbert, P.: Zu OLZ 1917 Sp. 350 31

Personalien 31

Zeitschriftenschau . . . 31—32

Zur Besprechung eingelaufen . . 32

אני im Munde von Frauen.

Von Wolfgang Kletzel.

Drivers Bemerkung[1], אָנֹכִי sei volltöniger und emphatischer als אֲנִי, fand gelegentlich Beachtung, unter anderen durch Sellin[2], der die bedeutungsgeschichtliche Konsequenz zog: אני indicat animum loquentis modestum vel demissum, אנכי sei der Ausdruck einer gravitas. Freilich hat Sellin den von ihm behaupteten Bedeutungsunterschied noch mit Gesetzmässigkeiten in der Satzstellung des Pronomens rechtfertigen wollen. Sie sind widerlegt worden. Aber sein Versuch, einen wenigstens zeitweiligen Bedeutungsunterschied beider anzunehmen, verdient für sich Beachtung; er eignet sich zunächst zur Anwendung in jedem Gespräche zwischen Angehörigen verschiedener sozialer Stände. Auch abgesehen von einzelnen Gesprächen in welchen sich der soziale Abstand bemerklich macht, wird ein durch Amt und Vermögenslage Bevorzugter oft mit gravitas von sich sogar reden, ein Untergeordneter aber modeste. Es sei ganz davon abgesehen, wie vor Jahwe selbst der König das unterwürfige אני wählen mag[3], ja wie Jahwe selbst durch häufiges אני seine Herablassung zu den Anbetern bekundet. Durch solche Folgeerscheinungen wird der Standesunterschied, der einmal in beiden Selbstbezeichnungen gelegen war, schliesslich wieder aufgehoben, und nur noch die ihrer selbst nicht mehr sichere Gewohnheit wie auch eine unklare Empfindung für Euphonie des Augenblicks tritt noch für etwas Abwechslung im Gebrauche beider Formen ein, bis die kürzere die vollere endgiltig überflügelt.

Unter die sonstigen gesellschaftlichen Unterschiede reiht sich der ein, der nach altorientalischer Auffassung zwischen den beiden Geschlechtern besteht. Bisher galt der hadramautische Dialekt als der einzige semitische, welcher auch in der 1. Pers. sing. zwei Geschlechter unterscheide[1]. Zur Vollkommenheit dieses Unterschiedes gehört Ausschluss je der einen Form vom Sprachgebrauch des anderen Geschlechts. Aber auch, wo die Regelung nicht so streng durchgeführt ist und nur ein ziffernmässiges Uebergewicht des Gebrauchs der einen Selbstbezeichnung durch Männer oder der anderen durch Frauen nachgewiesen werden kann, das mit der Verdrängung der einen Form aus dem allgemeinen Sprachgebrauch naturgemäss wieder verschwand, ist wenigstens eine grundsätzliche Tendenz nach lautbarer Unterscheidung der Geschlechter vorgelegen. Ja eben die Unfertigkeit

---

[1] Journal of Philology 1881 XI 222 ff.
[2] De origine carminum 1892 S. 105 ff.
[3] Fast durchgehends vermeiden die Beter in den Psalmen אנכי: (8 אנכי: 64 אני): nur drei אנכי finden sich in dem späten Psalm 119; Engel sagen Num. 22_{32} und Dan. 10_{11} אנכי, sonst 9mal אני (Jos. 5_{14}; Jdc. 13_{11}; 1. Reg. 22_{21}; 2. Chr. 18_{20}; Ez. 40_{4}; Sach. 1_{9}; Dan. 9_{28}. $10_{12. 20}$).

[1] Brockelmann, Grundriss der vergl. Gramm. der semit. Spr. 1908 Bd. 1 S. 297 f.



der Erscheinung gestattet uns einen Einblick in das Werden solcher weitverbreiteter und vergleichsweise starrer Spracherscheinungen, wie die Unterscheidung der Geschlechter, der Pronomina, Flexionsbestandteile u. dergl.

Männliche Wesen sagen:

I. redend eingeführte Gattungstypen אנכי 1 mal (Sach. 13$_{5}$ a und b).

אני 5 mal (Ex. 13$_{15}$; Jes. 19$_{11}$; 56$_{3}$; Joel 4$_{10}$; Prov. 26$_{19}$).

II. Völkerschaften 8 mal אני Num. 20$_{19}$; Jos. 17$_{14}$; Jdc 1$_{3}$; 2. Sam. 19$_{44}$; Jes. 49$_{4}$; Sach. 8$_{21}$; Thren. 3$_{1;\ 63}$[1].

Einzelne Personen:

אנכי

I.	Propheten (11)	34 mal
II.	Aelteste (Richter, Sippenvorst.) (22)	119 mal
III.	Priester (Weisheitslehrer) (3)	7 mal
IV.	Könige (Fürsten, Prinzen) (9)	23 mal
V.	Kämpfer (9)	14 mal
	אני	
I.	Propheten (15)	68 mal
II.	Aelteste (Richter, Sippenvorst.) (17)	54 mal
III.	Priester (Weisheitslehrer) (4)	34 mal
IV.	Könige (Fürsten, Prinzen) (23)	72 mal
V.	Kämpfer (7)	9 mal
VI.	sonstige Beamte a) höhere (10)	30 mal
	b) niedere (4)	7 mal

Besondere Beachtung verdient aber die Beteiligung der redenden Frauen an dem Gebrauch der beiden Pronomina. In ihrem Munde ist nämlich אני von vornherein etwas häufiger, als es dem allgemeinen Verhältnis der Verbreitung beider Pronomina in der überlieferten Literatur entspräche[2]. Ergibt sich schon hieraus ein geringfügiges Uebergewicht von אני im Munde der Frau, so verstärkt es sich, wenn die einzelnen Vorkomnisse klassifiziert werden.

I. Niedere Frauen: Nur Hagar (Gen. 16$_{8}$) sagt אנכי, dagegen אני 2. Sam. 14$_{5}$; 1. Reg. 3$_{17}$; Rut 1$_{21}$ (Naʿemi)[3]; Cant 1$_{5}$ und noch 11 mal.

II. Angesehene Frauen sagen אנכי 2. Sam. 20$_{19}$[4]; 2. Reg. 4$_{13}$; Hanna 1. Sam. 1$_{15.\ 28}$ gegen 1 אני 1. Sam. 1$_{26}$; Debora Jdc. 5$_{3}$[5].

[1] Ich halte in Thren. 3 mit Smend (Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 1888 S. 62 f.) und Steuernagel (Einleitung in das Alte Testament 1912 S. 757) den Redenden für die personifizierte Gemeinde.

[2] Es findet sich abgesehen von der Selbstbezeichnung Jahwes: אנכי 231 mal, אני 400 mal (Verhältnis 1 : 1,73), davon fem. אנכי 22 mal, אני 40 mal (Verhältnis 1 : 1,82).

[3] Diese drei sind typisch für Bescheidenheit.

[4] LXX bieten hier zwei Uebersetzungen, die ursprünglichere, ohne אנכי, lautet: *Ἠρωτημένος ἠρωτήθη ἐν τῇ Ἀβὲλ καὶ ἐν Δάν, εἰ ἐξέλιπον, ἃ ἔθεντο οἱ πιστοὶ τοῦ Ἰσραήλ.*

[5] In LXX fehlen beide אנכי in Coislianus, Venetus, 29. 121. Das zweite אנכי fehlt noch in 15, 18, 19, 44, 64, 84, 108, 134 (Zählung nach Holmes-Parsons: Vetus Testamentum Graecum 1827).

5 Frauen bei J 7 mal[1] gegen je 1 אני (Gen. 18$_{13}$; 27$_{8}$); dazu vielleicht Rut, weil sie trotz unscheinbarer Jugend Heldin einer eigenen Erzählung ist (?) 3 mal אנכי (Rut 2$_{10.\ 13}$; 3$_{9}$) und aus demselben Grunde Jephtas Tochter (Jdc. 11$_{37}$).

Dies entspricht der vermuteten sozialen Verteilung der beiden Pronomina einigermassen, aber nicht dem behaupteten Unterschiede ihres Alters in der alttestamentlichen Literatur. Ausgesprochen alte Stellen sagen אני, junge אנכי. Wo aber אנכי in wirklich altem Zeugnisse vorliegt, muss die Einseitigkeit der Bezeugung auffallen. Das ist beim Jahwisten der Fall.

Noch mehr aber gibt zu denken, dass selbst die gesellschaftlich höchststehenden Frauen אני bevorzugen: so die ägyptische Prinzessin (Ex 2$_{9}$), Abigail (1. Sam. 25$_{24.\ 25}$.) Tamar (2. Sam. 13$_{13}$), Isebel (1. Reg. 21$_{7}$), Esther 4 mal (Esther 4$_{11.\ 16}$, 7$_{4}$. 8$_{5}$). Diese Frauen gehören durch Glück oder Schicksal dem königlichen Stande an; nur in Batsebas Selbstbezeichnung überwiegt das Pronomen der Würde[2].

Weibliches אנכי verbleibt in der Hauptsache dem Jahwisten für die berühmten Ahnfrauen der vormosaischen Zeit, und ist wohl ein Mittel, das sich allmählich eingebürgert hat, ihre über das Mass von gewöhnlichen Frauen hinausgehende Bedeutung und Macht auszudrücken. Die durch Stellung und Energie hervorragende Abigail, Isebel und Esther sollten ebenso behandelt sein. Sie hätten allen Anspruch darauf, und doch geschieht dies nicht.

Die weiblichen Personifikationen sagen אני: Jerusalem 5 mal (Jes. 49$_{21a,\ 21b}$; Mich. 7$_{7}$ Thren. 1$_{16.\ 21}$.) Ninive (Zeph. 2$_{15}$) Tyrus (Ez. 27$_{3}$), die חכמה 5 mal (Prov. 1$_{26}$. 8$_{12.\ 14.\ 17.\ 27}$.) mit einer Ausnahme (Num. 22$_{30}$[3].)

In der Rede der Frauen ist אנכי also frühzeitiger beseitigt worden[4]; darin äussert sich die gesellschaftliche Gedrücktheit der orienta-

[1] Gen. 16$_{5}$; 24$_{24}$; 25$_{22}$; 29$_{33}$; 30$_{1}$; 30$_{3}$; 38$_{25}$. Doch ist אנכי in LXX nicht immer gut bezeugt. Gen. 16$_{5}$ om. Chrysostomus. Gen. 24$_{24}$ om. sehr viele Kodices. Gen. 25$_{22}$ *τί μοι τοῦτο* Gen. 29$_{33}$ *μου .. τὴν ταπείνωσιν*. Gen. 30$_{1}$ om. Theodoret Chrys. Gen. 30$_{3}$ om. 19 Gen. 38$_{25}$ om. 31.

[2] 1. אני (1. Reg. 1$_{21}$): 3 אנכי (2. Sam. 11$_{5}$; 1. Reg. 2$_{18,\ 20}$). 2. Sam. 11$_{5}$ om. LXX Ven. gleich Gen. 38$_{25}$; wohl stereotyp.

[3] Doch kommt der redenden Eselin des Bileam sicher eine ungewöhnliche Bedeutung zu. (Vgl. Gressmann: Schriften des Alten Testaments in Auswahl 1910 2. Abteilung Band 1, S. 60).

[4] Damit würde also die Bemerkung Brockelmanns (s. o.), dass von allen semitischen Sprachen nur das Hadramautische bei dem Pronomen der 1. Pers. Sing. einen Unterschied nach dem Geschlecht kennt, nicht übereinstimmen.

lischen Frauen im Zeitalter städtischer Lebensweise. Dieser Umstand greift dem Altersunterschiede, den das literarische Vorkommen der beiden Pronomina erkennen lässt, vor und durchkreuzt dadurch die in der Bildung begriffene Verteilung der beiden Formen auf zweierlei gesellschaftliche Schichten.

Ein mündlich zu bestellender, altbabylonischer Brief.

Von Otto Schroeder.

Ein Beispiel für einen altbabylonischen Brief, der zweifellos nicht zur Ablieferung an den Adressaten bestimmt war, sondern einem Boten als Unterlage für mündliche Bestellungen diente, ist das Täfelchen VAT 772, das ich VAS XVI Nr. 7 veröffentlichte. In 21 Zeilen sind drei kurze Briefe zusammengedrängt; Brief I = Z. 1—9, Brief II = Z. 10—14, Brief III Z. 15—21. Da die Angelegenheiten eng miteinander verwoben sind, und zwar, wie aus dem Wortlaut hervorgeht, in nicht gerade erfreulicher Weise, ist es auch m. E. ausgeschlossen, dass den verschiedenen Adressaten das Täfelchen zur Einsichtnahme vorgelegt wurde; es kann nur dem Boten — der somit als des Lesen kundig erwiesen wäre — zur Information mitgegeben worden sein.

Umschrift:

I. [1]*a-na Ki-in-pî-*[d]*Marduk* [2]*ki-bé-ma* [3]*um-ma Amat-*[d]*Mera e-mi iḳ-ta-pî-ma* [4]*a-wa-tum šá i-na Bâbilim* [5]*a-wa-tum a-ḫi-šú a-ba-am* [6]*te-e-im-šú gi-im-ra-am* [7]*2 šiḳil kaspim áš-šú-mi-ia* [8]*gu-um-šú-ma a-na-ku* [9]*gi-im-ra-šá tu-a-pa-al.*

II. [10]*a-na Ba-ma-tim* [11]*ki-bé-ma um-ma Amat-*[d]*Mera*[ra]*-ma* [12]*a-nu-um-ma a-na Ki-in-pî-*[d]*Marduk* [13]*i-si-zu ni-di a-ḫi* [14]*la ta-ra-ši-šú.*

III. [15]*a-na* [d]*Mera-na-ṣir ki-bé-ma* [16]*um-ma* [d]*Nanna(r)-in-tuḫ-ma* [17]*ú-ul a-áš-pu-ra-ku-ú* [18]*um-ma a-na-ku-ú-ma* [19]*a-di 5 šiḳil kaspim* [20]*a-li-ik ni-di a-ḫi* [21]*la ta-ra-ši.*

Uebersetzung:

I. Zu *Kîn-pî-Marduk* sprich: So sagt *Amat-Mer*, der Schwiegervater(?): die Angelegenheit da in Babylon, ist die Angelegenheit seines Bruders ...., den ganzen „Betrag", 2 Sekel Silber um meinetwillen .... ich; ganz sollst du sie erstatten!

II. Zu *Bamâtu* sprich: So (sagt) *Amat-Mer:* Jetzt tritt unverzüglich hin zu *Kîn-pî-Marduk.*

III. Zu *Mer-nâṣir* sprich: So (sagt) *Nannar-intuḫ:* Habe ich dir nicht geschrieben: Komm unverzüglich mit 5 Sekel Silber?! —

Amat-Mer („Dienerin des Mer") ist natürlich eine Frau; die Bezeichnung *e-mi* „Schwiegervater" in Z. 3 ist doch wohl Schreibfehler aus *e-mi-tu* „Schwiegermutter". Die ziemlich energische Dame hat mit ihrem Schwiegersohn *Kîn-pî-Marduk* einen Streit wegen einer — mir nicht ganz klaren — Angelegenheit in Babylon, und verlangt in dieser Sache die Zahlung von 2 Sekel Silber. (Brief I). — Um die Zahlung zu beschleunigen, fordert sie *Bamâtu* auf, dem *Kîn-pî-Marduk* keine Ruhe zu lassen (Brief II). — Gleichzeitig mahnt *Nannar-intuḫ*, vielleicht der Gatte der *Amat-Mer?*, den *Mer-nâṣir* um 5 Sekel Silber (Brief III). —

Beachte die Schreibung *iḳ-ta-pî (KA)* in Z. 3 und die hübsche Namensschreibung in Z. 11 [d]*Mera*[ra], die vielleicht die spätere Lokalisierung des Briefes ermöglicht. Z. 17 bezeichnet das lange *ú* die Frage. Vgl. Delitzsch, Assyr. Gramm.[2] § 189.

Die Chronologie des ersten nachexilischen Jahrhunderts.

Von Wilhelm Erbt.

Nach den Vorarbeiten Wincklers und unter sinngemässer Anwendung des Verfahrens Peisers, die Urgestalt eines geschlossenen Textes zu rekonstruieren, muss es gelingen, das Rätsel des Danielbuches zu lösen und die Chronologie des ersten nachexilischen Jahrhunderts zu gewinnen. Natürlich darf man bei dem Zustande des heutigen Textes, der teils in hebräischer, teils in aramäischer Sprache vorliegt, der bald von Daniel erzählt, bald ihn, bald eine andere Person berichten lässt, der also deutlich die Merkmale an sich trägt, dass er durch scharf zufassende Hände wieder und wieder gegangen ist, nicht wagen, bis zu dem Urwortlaut vorzudringen. Vielmehr kann es sich nur darum handeln, die verschiedenen Stufen der Textgestaltung zu bezeichnen. Es lassen sich, um es kurz zu sagen, fünf Bearbeitungen des Danielbuches unterscheiden, die ich im folgenden Daniel I. II. III. IV. V. abkürze. Jede folgende setzt die vorangehende als ihre Grundlage voraus. Ich führe den Leser sofort zu dem Ergebnis meiner Untersuchung, anstatt dass ich mit ihm zusammen noch einmal die harte und weite Strasse bis zu ihrem endlichen Gewinn zurücklege, womöglich gar, um die Irrwege und Absonderlichkeiten meiner Vorgänger zu bekämpfen oder Lob und Anerkennung zu spenden. Ich gebe zunächst eine schematische Uebersicht über den Entwickelungsgang des Danielbuches.



a) Uebersicht über die Entwickelung der heutigen Textgestalt.

II. 1 21: „Daniel erlebte noch das erste Jahr des Königs Koreš“.

Nabonids Traum, seine Deutung durch Daniel und sein Ausschluss von der Herrschaft, ein Gottesgericht (3 31—4 34).

Belsazar, der Sohn des Königs, entweiht die Tempelgeräte. Daniel deutet die Schrift, die hebräisch ursprünglich gelautet haben mag: „Weil du meine Gefässe entweihst, zerbricht dich der Perser.“

כִּי כֵלַי wurde im Aramäischen entstellt über מאני מאני = כלי כלי zu מנא מנא. Das Hiphil von קלל steckt in תקל, eine Form von פרס und פרסי in ופרסין, (Kap. 5).

„In derselben Nacht wurde Belsazar, der Königssohn, getötet, und Koreš erhielt die Herrschaft“. (Kap. 6). Er unterstellt das Reich zwei Ministern, einem guten und einem bösen (Haman-Mardochai-Motiv), Daniel und Kambyses. Dieser erhält Babel. Verleumdung Daniels, seine Errettung aus der Löwengrube. Koreš voll Hochachtung vor Daniels Gotte übernimmt selbst die Regierung 9 2: „Im Jahre seines Regierungsantritts ....“ — Ende 538 —.

III. 6 29: „Daniel erging es wohl unter der Regierung des Persers Koreš.“

IV. „und unter der Regierung des Darius.“

V. Tilgung des Namens Kambyses und Bearbeitung. Belsazar wird König der Chaldäer, Nebukadnezar sein Vater, Darius, der Meder, sein Nachfolger.

V. Bearbeitung für die Seleukidenzeit unter Einfügung von Nebukadnezars Traum in seinem 2. Jahre. (Kap. 2).

Nabonid und Ewil-Merodach werden Nebukadnezar genannt.

III. Im ersten Jahre des Kambyses Daniels Traum von den vier Weltreichen: Lydien, Medien, Babylonien, Persien. Das vierte Tier hat drei Hörner, zwischen denen ein viertes aufschiesst: Kyros, Kambyses, Smerdes und der ein neues Herrscherhaus begründende Darius, von dem III die Heilszeit erwartet: „an diesem Horn waren Augen wie Menschenaugen“. (Kap. 7).

IV. fügt hinzu: „da kam einer, der einem Menschen glich, mit den Wolken des Himmels heran. Dem wurde Macht, Ehre und Herrschaft verliehen.“

V. fügt die 10 Hörner hinzu und vollendet die Zeichnung des vierten Hornes: „ein Mund, der hochfahrende Dinge redete“ usw. Datierunng geändert: Erstes Jahr Belsazars.

I. Im 1. Jahre Nebukadnezars (= Jahr 3 Jojakims) kommt Daniel mit seinen beiden Freunden als Geisel nach Babel. Der König lässt die beiden Knaben erziehen (Kap. 1).

„Nebukadnezar starb, und Ewil-Merodach, sein Sohn, ward König an seiner Statt.“

Bei der Einweihung eines Götterbildes werden Daniel und seine beiden Freunde wegen Missachtung des Gottes angeklagt und zum Feuertode verurteilt; sie bleiben aber unversehrt. Darauf spricht Ewil-Merodach in einem Edikt seine Hochachtung vor ihrem Gotte aus und befördert sie zu hohen Stellungen in der Hauptstadt (Kap. 3 1—30).

III. Daniels Traum vom Kampfe des Widders und Ziegenbocks (Kap. 8) im 3. Jahre des Kambyses, eingeschaltet als Ueberleitung zu Kap. 9.

Gegen den zweigehörnten Widder (Babylonien unter Nabonid und Belsazar), dessen höheres Horn zuletzt emporwächst, geht ein Ziegenbock an mit einem grossen Horn (Kyros), das auf dem Höhepunkte seiner Macht abbricht. „Und hervorging ein anderes kleines Horn (Kambyses), das nach Süden hin (Aegypten) gross tat. Auch gegen das Heer des Himmels tat es gross, stürzte zu Boden von dem Heere des Himmels und trat sie mit Füssen. Auch gegen den Fürsten des Heeres tat ⟨es⟩ gross; ihm wurde das tägliche Opfer entzogen und die Stätte seines Heiligtums gestürzt .... Zwei Heilige: 2300 Tage dauert die Aufhebung des Gottesdienstes.

Daniel ist eine Zeit lang krank, gesundet, kann das Gesicht nicht verstehen.

V ändert im Gesicht und deutet das nicht verstandene (!) Gesicht durch Einführung Gabriels auf Persien und Griechenland, auf die Seleukidenzeit (8 15—26). Datierung geändert: 3. Jahr Königs Belsazars.



I. (Fortsetzung).

[„Nebukadnezar starb, und König wurde Ewil-Merodach, sein Sohn, an seiner Statt.“] Kap. 9 2:

בשנת מלכו בינתי בספרים מספר השנים אשר היה דבר־יהוה אל־ירמיהו הנביא למלאת [a] לעמי שבעים שנה

„Im Jahre seines Regierungsantritts achtete ich in den Schriften auf die Zahl der Jahre, von denen das Jahwewort an den Propheten Jeremia erging, zu füllen meinem Volke 70 Jahre.“

Gabriel erscheint: „Daniel, ich bin jetzt ausgegangen, um dich klar zu belehren“ (Stichwort: בינה).

שבעים [c] נחתך על־עמך [b] לכפר עון ולהביא צדק עלמים ולחתם [חזון ו]נבואה

„Siebenheiten sind über dein Volk verhängt, Schuld zu sühnen, ewige Gerechtigkeit herbeizuführen und [Schauung und] Weissagung zu versiegeln“ (d. h. für erledigt zu erklären).

II.

[a] לחרבות ירושלם

„zu füllen den Trümmern Jerusalems 70 Jahre.“

[b] ועל־עיר קדשי

„Siebenheiten sind über dein Volk und die Stadt meines Heiligtums verhängt ....“

III.

בשנת אחת לדריוש מזרע אחמניש אשר המלך על־מלכות כשדים בשנת אחת למלכו

„Im ersten Jahre des Darius aus dem Geschlecht des Achämenes, der über das Reich der Chaldäer König geworden war, in seinem ersten Regierungsjahre ....“

Gabriel erscheint; Hinzufügung: „Merke auf das Wort, und du wirst das Gesicht verstehen.“ (Stichwort: מראה).

[c] „Siebenzig sind über dein Volk und die Stadt meines Heiligtums verhängt, zu beenden den Frevel, zu beseitigen die Untat (des kleinen Hornes) .... und einen Hochheiligen zu salben.“

ותדע ותשכל מן־מצא דבר [d] לשבות ירושלם עד־[e] נגיד שבעים שבעה [f] תשוב ונבנתה רחוב וחרוץ ומצוק העתים ואחרי [g] מועדים ששים ושנים יכרת [h] נגיד והעיר והקדש ישחית עם [i] הבא וקצו כשטף ועד קץ מלחמה נחרצת [k] [l] שבוע אחד ישבית זבח ומנחה והגביר בירת לרבים [m] בקץ [n]

„Wisse und verstehe: vom Ausgang des Befehls, Jerusalem wegzuführen, bis zu einem Fürsten sind sieben Siebenheiten: du wirst zurückkehren, und gebaut wird Markt und Graben, doch Bedrängnis sind die Zeiten. Und nach 62 Fristen wird beseitigt der Fürst, und die Stadt und das Heiligtum wird zerstören Volk des Ausrückenden. Und sein Ende ist wie eine Sturmflut; und bis zum Ende beschlossener Krieg. Eine Siebenheit lang wird er aufhören lassen Schlacht- und Speiseopfer. Und er wird stark machen den Bund mit vielen am Ende.“

[c] IV: שְׁבֻעִים שבעים „zwei Siebenheiten Siebenheiten“, von V als 70 Siebenheiten missverstanden; er hat danach statt g השבעים eingesetzt.

[d] IV: להשיב ולבנות: „vom Ausgang des Befehls, rückgängig zu machen und Jerusalem zu bauen.“

[e] IV: עד־משיח נגיד: „bis zu einem fürstlichen Gesalbten.“

[f]: ושבעים ששים ושנים: falsche Wiederholung der Zeile g durch einen Abschreiber, weist auf eine Handschrift mit 15 Buchstaben auf der Zeile.

[g] siehe c.

[h]: ausgelassen, am Rande nachgetragen und dann in die folgende Zeile bei einer Abschrift eingesetzt. משיח ואין לו: Glosse eines Lesers von IV, in Erinnerung an des „fürstlichen Gesalbten“ Schicksal: „der Gesalbte (wird beseitigt); und er hatte keine Schuld.“ Die Glosse nimmt Bezug auf Jes. 53 9.

[i]: siehe h.

[k] V: שממות: das Stichwort der Seleukidenzeit.

[l] V hat die beiden letzten Sätze umgestellt, weil er den zweiten auf die Verbindung des Antiochos Epiphanes mit der hellenistischen Partei bezog; diese Verbindung aber geht der Aufhebung des Gottesdienstes voraus.

[m] V: וחצי השבוע. Die LXX las noch ἐν τῷ τέλει.

[n] V: der Schluss gehört der Seleukidenzeit an: משמם und שומם.

IV bearbeitet Kap. 9 in der in den Anmerkungen c—n dargelegten Weise.

V bearbeitet Kap. 9 in der in den Anmerkungen c—n dargelegten Weise und gibt die neue Datierung: בשנת אחת לדריוש בן־אחשורוש מזרע מדי.

IV.

Kap. 10: Im 33. Jahre des Königs **Darius** wird Daniel eine Offenbarung zuteil. Er hat vorher drei Wochen lang auf leckere Speise, Fleisch und Wein verzichtet. Den Anlass zu dieser Selbstkasteiung hat V. gestrichen. Die Zeitverhältnisse müssen ihn gegeben haben; diese Schilderung wird sich nicht mit der Lage in der Seleukidenzeit haben vereinbaren lassen. Wir hören jetzt nur, dass „von dem ersten Tage an, da er sich vorgesetzt hatte, Einsicht zu gewinnen und sich vor seinem Gotte zu demütigen, seine Worte Gehör fanden."

Am 24. 1. erscheint ihm am Ufer des Tigris „ein linnengekleideter Mann, goldgegürtet" (MT ופז Glosse zu כתם — LXX „in Byssus gekleidet, mit einem Byssusgürtel, und aus seiner Mitte Licht"). Zuerst niedergebrochen, dann aber von dem Manne aufgerichtet, hört er von ihm: „Der Perserfürst stand mir 21 Tage lang entgegen, da kam Michael[, einer der ersten Fürsten,] mir zu Hilfe, und ⟨ihn liess ich⟩ dort zurück neben dem Perserfürsten, und kam, dir Kunde zu geben, was deinem Volke begegnen wird am Ende der Tage .... Weisst du, warum ich dir erschienen bin? Gleich werde ich zurückkehren, um mit dem Perserfürsten zu streiten, und wenn ich ausziehe, ist der Griechenfürst erschienen."

ª „Und nun will ich dir Wahres verkünden" (vgl. Winckler, Altor. Forschungen II S. 442 ff.).

Kap. 11: ² Drei Könige stehen da (Lydien, Medien, Babylonien Kap. 7), aber der vierte (Kyros) wird sich grössere Macht als alle erwerben. ³ Und er steht da, ein streitbarer König, und beherrscht eine grosse Herrschaft ª [und handelt, wie es ihm gefällt]. ²⁰ Und es tritt aus seiner Wurzel ein Schössling (LXX) an seine Stelle, der verschwinden lässt das Jauchzen (הידר; Glosse dazu: נוגש מלכות „der bedrückt das Reich"). ²² Und Streitkräfte [der Ueberschwemmung] werden vor ihm weggeschwemmt; und zerbrechen wird man auch (ו Dittographie) den Fürsten des Bundes. ²⁰ Und nach einiger Zeit wird er zerbrochen, nicht im Zorn und nicht im Streit. ª ²¹ Und es tritt an seine Stelle ein Verachteter, und nicht legt man auf ihn den Glanz der Herrschaft; und er kommt im Frieden und ergreift die Herrschaft durch ⟨seine⟩ Verstellungskünste. ²³ Und nachdem man sich gegen ihn (עליו) verbündet, wird Trug geübt. Und er zieht aus ª und wird stark mit wenigen Leuten. ²⁴ [Im Frieden und] mit den Adligen der Hauptstadt wird er kommen und eignet sich an, was sich seine Väter und Ahnen nicht angeeignet haben. [Raub, Beute] und Besitz wird er an sie verteilen und wider die Unzugänglichen (Part. Pual בצר) richtet er seine Pläne (ו Dittographie) ª [bis zum Ende]. ⁴⁰ Und zur Zeit des Endes wird er wider ⟨sie⟩ stürmen mit [Wagen und Reitern und] vielen Schiffen. ⁴⁴ Und Meldungen werden ihn erschrecken aus Norden, und er wird ausrücken in grossem Grimm, [viele zu verderben und zu vernichten]. ⁴⁵ Und er wird seine Prachtzelte aufschlagen innerhalb der Meere; doch er kommt zu seinem Ende, ª [und nicht ist ihm ein Helfer]. 12 ¹ In jener Zeit wird sich Michael, der grosse Fürst, erheben, und es wird eine Zeit der Drangsal sein, wie es keine gegeben, seit Menschen sind, und er wird retten dein Volk".

⁸ Daniel hört, aber er versteht es nicht und spricht: O Herr, was ist das Ende von alledem? ⁹ Er sprach: Geh, Daniel! Denn geheim und versiegelt sind die Worte bis zur Zeit des Endes. [¹² Heil, wer ausharrt und erlebt 1335 Tage.]

V bearbeitet die Offenbarung für die Seleukidenzeit unter Aenderung der Datierung: 3. Jahr des Koreš.

ª Von a zu a reicht eine Strophe von 6 Versen zu 3 Hebungen.

b) Ausführungen zur Uebersicht.

I. Für das Jahr 562, für das Jahr des Regierungsantrittes (reš šarrûti — שנת מלכו) **Amel-Marduks**, weist ein Schriftsteller nach, dass die Zeit der Erfüllung der jüdischen Hoffnungen gekommen sei. Er geht von dem 3. Jahre Jojakims 604 aus, das zugleich das 1. Nebukadnezars ist. Diese Gleichung muss er berücksichtigt haben; denn alle Zeitangaben im Danielbuche beziehen sich ausnahmslos auf die Regierungsjahre der Grosskönige. Gewiss wird er diesen Zeitpunkt besser begründet haben als der gegenwärtige Text; denn er schöpfte aus lebendiger Erinnerung und hatte nichts umzuwerfen, wie es der letzte Bearbeiter aus der Seleukidenzeit zu tun gezwungen war. Der Anfang des Buches zeigt deutlich die Tätigkeit dieser Hand. Wer sind Vers 2 die „sie", die Nebukadnezar ins Land Sinear brachte? Man wird nach den folgenden Versen anzunehmen haben, dass im Urtext der Prinz Daniel mit zwei Freunden von Jojakim im 1. Jahre Nebukadnezars, nach der Schlacht bei Karkemiš und dem Rückzuge Nechos nach Babel vergeiselt



wurde (vgl. ein Beispiel bei Peiser Habakuk MVG 03 S. 11). Dass der Bearbeiter aus der Seleukidenzeit das 1. Jahr Nebukadnezars vorgefunden hat, beweist die Fortsetzung, die er dem ersten im 2. Kapitel gab: hier erzählt er einen Vorgang aus dem 2. Jahre Nebukadnezars. Er hat also die Gleichung 3. Jahr Jojakims = 1. Jahr Nebukadnezars missverstanden und die Angabe 2 Kön. 24 1 ff. falsch eingedeutet.

Gegen die Aussage im Jeremiabuche weist unser Schriftsteller nach, dass nicht 70 Jahre, sondern „Siebenheiten“ von Jahren, „über sein Volk“ verhängt und dass, da die Zeit der Erfüllung gekommen, Schauung und Weissagung zu versiegeln, für erledigt zu erklären seien. Er lässt also den Engel Gabriel die im Jeremiaspruche überlieferten Konsonanten שבעים mit anderen Vokalen lesen, als sie vorher Daniel, der herkömmlichen Deutung folgend, gelesen hat. Wir kommen vom Jahre 604, dem ersten der Haft Daniels, wenn wir um Siebenheiten vorwärts gehen, tatsächlich auf das Jahr 562 als den angeblichen Beginn der neuen Zeit: 604—562 = 42 = 6 Siebenheiten. 42 ist die Unterweltzahl, bezeichnend für die Zeit einer Gefangenschaft.

Mit zwei erbaulichen Geschichten legitimierte Daniel I. seinen Prinzen als einen Mann, der ein massgebendes Urteil über Zukunftfragen abzugeben vermag. Ursprünglich bestand Daniel zusammen mit seinen beiden Freunden im Feuerofen die Probe (Winckler, Altor. Forschungen II S. 237). Diese Legende will nachweisen, dass der neue König Amel-Marduk vor dem Gotte Daniels Hochachtung besitze. Die Beförderung Daniels und seiner Freunde entspricht der Begnadigung Jojachins. So sucht Daniel I. die Gemüter in Spannung zu versetzen und für seinen Nachweis empfänglich zu machen, dass das Jahr 562 die grosse Wendung bedeute, dass alle noch vorhandenen Schwierigkeiten überwunden werden würden.

II. Diese kurze Schrift machte Daniel II. im Jahre 538 wieder zeitgemäss, nachdem Amel-Marduks Vorgehen keine weiteren Folgen gehabt hatte. Kyros hatte zunächst seinen Sohn Kambyses vom Nisan bis Kislew 538 das Königtum Babel einnehmen lassen (Winckler KAT[3] S. 114 nach Prašek und Peiser). Dann hatte er sich selbst den Titel eines Königs von Babel zugelegt. In seinem ersten Regierungsjahre 537 (Esr. 1 1) erliess er als solcher das Edikt, das den Aufbau Jerusalems und die Abreise von Rückwanderern nach Judäa erlaubte. Vor dieser Regierungshandlung, also im Regierungsantrittsahre 538 des Königs gestaltete Daniel II. das Danielbuch um, um nachzuweisen, dass jetzt die ersehnte neue Zeit anbrechen werde. Das Hauptstück des Beweises blieb Kap. 9.

Nur ein neuer Ausgangspunkt der Berechnung war zu wählen, wenn die Rechnung nach „Siebenheiten“ stimmen sollte. Als Ausgangspunkt wählte Daniel II. das Jahr der Zerstörung Jerusalems 586. „Wann füllen sich die Jahre für die Trümmer Jerusalems?“ so formte er das alte Schlagwort um. Die alte Antwort: „nach Siebenheiten“ führte auf das Jahr 537 als Beginn der neuen Zeit: 586—537 = 49 = 7.7 = 7 Siebenheiten (zur Zahl „49 Jahre“ vgl. meinen Aufsatz: Das Jobeljahr OLZ 07 Sp. 636 f.).

Die erbaulichen Geschichten über den Helden des Buches vermehrte Daniel II. um die Legende von dem Ausschluss Nabonids von der Regierung und von der Entweihung der Tempelgeräte durch den Kronprinzen Belsazar, der während der Haft seines Vaters die Regierung geführt und den Widerstand gegen Kyros geleitet hatte. Hier sprach die Befriedigung über die endliche Niederlage der hierarchiefeindlichen Strömung in Babylonien, die der Sieg des neuen Herrn besiegelt hatte. Endlich bewies er durch die Legende „Daniel in der Löwengrube“, dass der neue Herr Hochachtung vor dem Gotte Daniels besitze, und regte so die Hoffnung an, dass er sich seiner Sache annehmen werde. Ursprünglich berichtete die Legende wohl, wie das Reich Daniel und Kambyses, einem guten und einem bösen Minister, unterstellt wurde. Kambyses erhielt den geschichtlichen Tatsachen entsprechend Babel und wurde bald abgesetzt. Erst der Bearbeiter V führte die beliebte Dreizahl ein, tilgte den Namen des Kambyses und liess die Verleumder selbst in der Löwengrube enden. Die Legende vom Feuerofen kennt eine solche Bestrafung der Ankläger nicht.

III. Auch unter Darius haben sich entscheidende Ereignisse für Jerusalem abgespielt, wie uns noch die trümmerhafte Ueberlieferung erkennen lässt. Haggai und Sacharja regen im Anfang seiner Regierung zum Tempelbau an. Von seinem ersten Jahre datierte Daniel III. seine Neubearbeitung des Danielbuches.

Der Höhepunkt der Schrift blieb noch immer Kap. 9. Aber hier galt es die Zeitereignisse nachzutragen. Im ersten Jahre des Achämeniden Darius 521 endet unser Daniel jetzt seine Aufzeichnungen. Von 586 führen ihn die überkommenen sieben Siebenheiten auf das Jahr 537: vom Ausgang des Befehls, Jerusalem zu exilieren, bis zu einem Fürsten (Šešbaṣar Esr. 1) sind sieben Siebenheiten. Da ist Daniel, wie so mancher Glaubensgenosse, zurückgekehrt, man hat die Stadt gebaut und befestigt. Doch es waren böse Zeiten für die Rückwanderer. Im Lande sass die altheimische Bewohnerschaft

('am ha'areṣ); sie hatte wohl den Neubau, die Verselbständigung der Heimat begrüsst, aber die Zugabe der Gäste aus dem Osten und ihrer Ansprüche war unerwünscht. Der neue Vasallenstaat, von Parteigegensätzen zerrissen, geriet in die Kreise der Grossmächte Persien und Aegypten und erlag. Nach 62 Jahren fand eine abermalige Zerstörung Jerusalems statt: 525, bevor Kambyses im Sommer dieses Jahres das Nilland unterwarf. Juda hatte wieder einmal auf den Pharao falsch gesetzt. Kambyses starb. Eine Siebenheit lang ruhte der Gottesdienst. Das führt uns auf das Jahr 519/18.

In einem Gesichte, das Daniel III. vor Kap. 9 eingefügt hat, war die genaue Zahl der Tage angegeben, während deren der Gottesdienst ruhen sollte: 2300 Tage = 6 Jahre 3 Monate 20 Tage. Nach dem Hesekielbuche, das vom 5. September 537 ab rechnet, ist die Kunde von Jerusalems Fall unter Kambyses am 5. X. 12 in Babylonien; die Stadt muss also etwa im Mai 525 gefallen sein. 2300 Tage später werden wir in den September 519 versetzt. Esr. 3 6 berichtet: „Vom 1. Tage des 7. Monats an[1] begannen sie Jahwe Brandopfer darzubringen [ohne dass noch zum hêkal Jahwes der Grund gelegt war]." Hier hat uns der Chronist aus guter Quelle eine alte Nachricht erhalten. Der eingeklammerte Nebensatz stammt, wie der Ausdruck hêkal Jahwe beweist, aus der Feder des Chronisten. Nach meiner Ansicht ist eine Darbringung von Opfern undenkbar, bevor nicht der Grund zum Hause der Gottheit gelegt und ihr so wenigstens eine vorläufige Wohnstätte bereitet, „das Heiligtum in den gesetzmässigen Zustand versetzt" (Dan. 8 14) war. Nach Haggai 2 10 ff. war dies im Jahre vorher, im Dezember 520 in Angriff genommen worden.

Daniel III. schloss: „Er wird stark machen den Bund mit vielen am Ende." Wann war nach ihm das Ende, die Fülle der Zeit? Es muss 70 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems gewesen sein: die Lesung שבעים als 70 im Jeremiabuche wurde wieder aufgenommen statt „Siebenheiten" bei Daniel I und II. Das versetzt uns in das Jahr 516/15. Im Jahre 516 aber wurde nach Esr. 6 15 der Tempel vollendet, im Anfang 515 langte „Esra" mit seinen Rückwanderern und Tempelgeräten in Jerusalem an, um die Verhältnisse zu ordnen. Ich habe nachgewiesen, dass sich unter diesem Namen der Familie eines Priestergeschlechtes (Neh. 12 1, 13) der Hohepriester Jesua verbirgt. Jerusalem stand fortan unter einem Hohenpriester, der zugleich der höchste weltliche Beamte des Perserkönigs war. „Einen Hochheiligen zu salben", so fügt Daniel III. als Zielangabe ein, die ihm den Anfang der neuen Zeit bezeichnet. Die Ereignisse des Jahres 515 ins rechte Licht zu setzen, dazu war die Neuausgabe der Schrift bestimmt.

Sie bedeutete zugleich eine erhebliche Textbereicherung. Eingefügt wurde zunächst Daniels Traum von dem Kampfe des Widders und Ziegenbocks. Er sollte Kap. 9 motivieren. Nun erscheint die Aufklärung, die Gabriel Daniel über die Jeremiaweissagung gibt, als Lösung der Spannung, die ihm und dem Leser das Traumgesicht bereitet, das er im 3. Jahre des Kambyses 527 geschaut hat. Wir werden annehmen können, dass sich im Jahre 527 die entscheidende Wendung in der Politik Šešbaṣars, sein Abfall von Persien und sein Anschluss an Aegypten, vollzogen hat. In der Tat finden wir im Hesekielbuche drei Sprüche, Warnungen vor Aegypten, die Ende Mai, im September und Mitte November 527 geschrieben sind (29 1, 30 20, 31 1). Das Traumgesicht zeigt Daniel zuerst den zweigehörnten Widder: Babylonien mit seinen beiden Herrschern vor dem Untergange, mit dem mattgesetzten König Nabonid und dem den Staat leitenden Kronprinzen Belsazar, dem „zuletzt emporwachsenden höheren Horn". Dieser Widder wird von dem Ziegenbock mit dem einen grossen Horn niedergeworfen: Persien unter Kyros nimmt und überwältigt Babylonien. Kyros fällt schliesslich: das grosse Horn bricht auf dem Höhepunkte seiner Macht ab. Kambyses tritt an seine Stelle: dem Ziegenbock wächst ein anderes kleines Horn. Er geht gegen Aegypten vor und erledigt dabei Jerusalem. Dieses erscheint unter dem Bilde des Sternenheeres, Gott als sein Fürst.

Daniel III. fügte endlich noch das Traumgesicht von den vier Weltreichen ein. Er verlegte es in das erste Jahr des Kambyses, also in die Zeit, wo sich in dem Weltreiche der durch den Thronwechsel bedingte Umschwung in der inneren Politik fühlbar zu machen begann. Die vier Weltreiche sind, wie zuerst Winckler (Altor. Forschungen II S. 440 ff.) gesehen hat, Lydien, Medien, Babylonien und Persien. Das Schicksal des Löwen, der nach der Abschneidung seiner Flügel zuletzt Menschenverstand erhält, erinnert deutlich an die Krösusgestalt Herodots; es wird sich um alle Welt durchlaufende Anekdoten von dem nach Verlust seines Weltreiches zum Weisen gewordenen König handeln, die auch im Danielbuch ihren Niederschlag gefunden haben: jeder wusste nach einer solchen Anspielung, was und wer gemeint war. Der Bär mit den drei Rippen

[1] Der 1. VII. begann im Jahre 519 am Abend des 16. Septembers.

im Maule, der aufgefordert wird, viel Fleisch zu fressen, geht auf Medien, auf die Ueberwinder der Skythen, Assyrer und Kimmerier (oder Perser). Der Panther mit den vier Flügeln und vier Köpfen bezeichnet das neubabylonische Reich mit seinen 8 Königen: Nabopolassar, Nebukadnezar, Amel-Marduk, Neriglissar, Labaši-Marduk, Nabonid, Belsazar und Kambyses. Davon sind vier (vier Köpfe), der 2., 3., 6. und 7., wie das Danielbuch selbst es zeigt, für das Judentum wichtig geworden. Zuletzt erhebt sich das starke Tier mit eisernen Zähnen, um alles zu fressen und zu zertreten. Es hat drei Hörner (Kyros, Kambyses, Smerdes), die von einem kleinen, neu aufsprossenden Horn verdrängt werden. Gemeint ist der ein neues Herrscherhaus begründende Darius. Das Horn hat Augen wie Menschenaugen, wurde also von Daniel III., wie zu erwarten ist, freundlich beurteilt.

(Schluss folgt.)

Zu Sachau, APO 4, 10.

Von J. H. Bondi.

In der letzten (16.) Auflage von Gesenius' Handwörterbuch wird zu צאן angeführt „äg. aram. קן APO (Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka) 4, 10“. Ich meine, diese Deutung von קן[1] kann nicht so ohne weiteres als ausgemacht gelten. Der Urheber dafür ist Halévy, s. die Angaben bei Annerler, Zur Geschichte der Juden von Elephantine Bern 1912, S. 143. Nimmt man, wie Sachau, der dem Richtigen recht nahe kam, getan hat, קן als „Taubenpaar“ und תור als „Turteltaube“ (nicht „Rind“), so lässt sich, unter Heranziehung des Sprachgebrauches der Mišna, ein guter Sinn gewinnen. Hier ist קן die feststehende Bezeichnung für כני ייבה oder תורים, die in bestimmten Fällen zu opfern sind, s. Levit. V, 7 und XV, 29 (doch nicht I, 14, was Sachau zitiert). Ein Traktat im Abteil Kodašim, der darüber handelt, führt danach den Namen קנים. Dann ist תור mit קן verbunden und gemeint ist „ein Paar Turteltauben“. In der Uebersetzung a. a. O. „Schafe, Rind, Ziege“ macht es einen ohnehin stutzig, dass „Rind“ zwischen den beiden Kleinviehsorten seinen Platz hätte. Die Stelle wäre nunmehr ein wertvoller Beleg für das hohe Alter des Sprachgebrauches der Mišna in diesem Falle wie auch ein Nachweis für die ursprüngliche Bezeichnung dieses Opfers, die danach קן תור hiess. Aehnliches wird für כני יונה gelten.

[1] Der Wortlaut der Stelle ist: וקן תור ענז מקלו[ל] יתעבד תמה.

Besprechungen.

Keilschrifttexte aus Boghazköi. 1. Heft. Autographien v. H. H. Figulla u. E. F. Weidner. II, 88 S. 2. Heft. Autographien v. H. H. Figulla. 80 S. Folio. (30. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft.) Je M. 12 —: kart. M. 13 —; für Mitgl. d. DOG. M. 9.60 bzw. M. 10.60. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. Bespr. von Bruno Meissner, Breslau.

Nach dem Tode Hugo Wincklers hat es die Deutsche Orient-Gesellschaft unternommen, die in Boghazköi gefundenen Inschriften, über deren Fundumstände und Inhalt er noch selbst mehrfach auch in dieser Zeitung (1906, 621 ff.; 1910, 289 ff.) berichtet hat, zu edieren und hat mit dieser Aufgabe Weber betraut. Jetzt sind die ersten zwei Hefte der Publikation in Autographien der Herren Figulla und Weidner erschienen; das erste enthält semitische, das zweite ḫattische Texte. Während wir in dem Verständnis der in der Landessprache abgefassten Urkunden noch in den Anfängen stehen und uns vorläufig noch kein rechtes Urteil über ihren Wert erlauben können, muss man sagen, dass die akkadischen ein ganz ungewöhnliches Interesse beanspruchen. Wir lernen hier nicht nur äusserst wichtige Staatsverträge und Briefe kennen, sondern erhalten auch so tiefe Einblicke in die Politik der vorderasiatischen Reiche und die persönlichen Beziehungen ihrer Herrscherfamilien zueinander, wie wir sie auf altorientalischem Boden noch nicht kannten und auch im klassischen Altertum wohl nur selten zur Verfügung hatten. In dem Jahresbericht der Schles. Gesellschaft für Vaterl. Kultur, 1917, habe ich eine Inhaltsübersicht über diese Publikation veröffentlicht, in der ich zusammenzustellen versucht habe, was mir bei der ersten Lektüre der Texte aufstiess. Indem ich die Leser der OLZ darauf verweise, kann ich mich hier kurz fassen und mich auf eine knappe Inhaltsangabe und einige Bemerkungen beschränken.

Nr. 1 und sein Duplikat Nr. 2 enthält den Vertrag des Šubbiluliuma mit dem Mitanniprinzen Mattiwaza, Nr. 3 ist das entsprechende Schriftstück Mattiwazas. — In Nr. 4 schliesst Šubbiluliuma einen Vertrag mit Tette von Nuḫašši. — Šubbiluliumas Sohn Muršil berichtet in der gut erhaltenen Nr. 5 in 64 Paragraphen von seinen Abmachungen mit Šunaššura von Kiṣwadna. — Nr. 6 ist die Neuschrift eines zerbrochenen Vertrages des Muršil mit dem Rimi-šarma[1], dem König von Ḫalab aus der Zeit seines Sohnes Muwattallu. — Nr. 7 enthält die äusserst wichtige Rezension des Vertrages Ramses' II. mit Ḫattušil, den wir bisher nur aus der ägyptischen Uebersetzung kannten. Nr. 25 ist ein Duplikat davon, das merkwürdiger Weise

[1] Die Lesung der zweiten Hälfte des Namens ist unsicher.

an eine ganz andere Stelle hingeraten ist. Die ägyptische Version erlaubt uns vielfach, den nicht sonderlich gut erhaltenen akkadischen Text zu ergänzen. — Nr. 8 endlich repräsentiert einen Vertrag Ḫattušils mit dem Amurrufürsten d. i., wie Winckler sehr wahrscheinlich gemacht hat, *Bentešina*. — Nr. 9 enthält geringe Reste eines Briefes, der wohl an *[(m)Ḫa-at-tu-ši-l]i* gerichtet ist. Der Name des Schreibers, der auch ein König ist, fing vielleicht mit *(m) Ri-am(?)* .... an, was aber wohl kaum zu *(m)Ri-am-[ma-še-ša]* ergänzt werden kann. — Nr. 10 ist ein hochpolitischer Brief Ḫattušils an den Sohn des Babylonierkönigs Kadašman-Turgu d. i. wohl Kadašman-Enlil II. — Nr. 12 ist ein religiöser Text mit vielen Götternamen; vgl. z. B. Rs. 3 f.: *[(il)]A-nu u (il)En-lil i-na šá-me-e pu-uḫ-ra ú-ul ú-pa-aḫ-ḫa-ru [mi]-li-ik ma-a-tim ú-ul i-ma-al-li-ku* = Anu und Enlil veranstalten im Himmel keine Versammlung, geben nicht den Rat des Landes. Das *na-aš-šá* in Z. 5 neben *imbara šuripa* steht wohl für gewöhnliches *nalša* mit Assimilation des *l* an *š*. — Nr. 13 berichtet in barbarischem Akkadisch von den Beziehungen eines gewissen Katterḫe zu Birija. — Nr. 14 ist der schon von Winckler, Vorderasien im zweiten Jahrhdt. 61 zitierte Brief, in dem von der Lieferung von Eisen aus dem Lande Kiṣwadna erzählt wird. Schreiber und Adressat sind gewiss die Könige von Ḫatti und Aegypten. Aber während dieser nach Vs. 25 jedenfalls Ramses *([(m)]Ri-ia-ma-a-ti-šá)* ist, ist es mir nicht ganz sicher, ob sein Partner Ḫattušil ist. Auf der Rückseite Z. 5 ff. beklagt er sich nämlich darüber, dass er ihm, wie es sonst unter Königen üblich sei, zu seinem Regierungsantritt nicht schöne Geschenke, königliche Kleidung und wohlriechendes Oel zum Salben geschickt habe *(a-na-ku šarr-ut-ta aṣ-ṣa-bat [u at]-ta (am.)mâri šip-ra la-a táš-pu-ra u pár-su šá šarrâni [ki-i šarr]-ut-tu aṣ-ṣa-pa-du-ni ú šarrâni mi-iḫ-ru-šu [šul-ma]-na-ti damkâti lu-bu-ul-ta šá šarr-ut-ti [šamna] ṭâba šá na-ap-šú-ši ú-še-bi-lu-ni-iš-šú ú at-ta ù-ma an-ni-ta-ma la-a te-pu-uš)*, und das konnte er von Ramses, mit dem er sich noch im Kriegszustand befand, eigentlich nicht verlangen. — Nr. 15, die sich, wie ich mich überzeugt habe, direkt mit Nr. 19 zusammenfügt, wäre, wenn vollständig, vielleicht das interessanteste Stück der ganzen Sammlung. Ich halte es für möglich, dass sie einen Bericht über die Schlacht von Kadeš (das hier wie in den Amarnabriefen als Kinza erscheint) enthält. Erwähnt werden der damals regierende „*(m)Mu-ut-ta-al-li*, der König von Ḫatti" (Nr. 15, 14), „der König von Aegypten" (Nr. 15, 15), „der König von Ḫalab" (Nr. 15 Rs. 14), der in der Schlacht ja besonders erwähnt wird, „die Stadt Kinza" (Nr. 19, 10) und „Schwarze" *((am.)Me-luḫ-ḫa-MEŠ)*. Besonders merkwürdig ist ein Bericht über drei Heerhaufen, der lebhaft an die drei Heere in der Schlacht bei Kadeš erinnert, zumal das Land Amurru ja auch hier eine Rolle spielt; vgl. Nr. 15, 27 + 19, 6 f.: *1-en karâšê at-tu-šú(!) i-na libbi (mât)A-mur-ri ú šá-nu-ú karâš[ê ......] ú šá-nu-ú karâšê i-na (mât)Ta-a-mi-in-ta* = sein erstes Heer war im Lande Amurri, das zweite Hee[r war in .....], und das andere Heer war im Lande Taminta. — Nr. 16 ist, wie schon der Name *(m)Te-it-te* zeigt, ein zweites Exemplar von Nr. 4, — Nr. 21 gehört inhaltlich eng mit Nr. 29 zusammen. Dieser Brief wurde wie jener zwischen zwei Damen ausgetauscht, vermutlich waren es wieder Naptera, die Königin von Aegypten, und Puduḫipa von Ḫatti. Die Bemerkung, dass die Schreiberin wünsche, mit Riamašja (d. i. wohl Koseform von Ramses) zu ihrer „Schwester" zu kommen, um ihr Wohlbefinden und das Wohlbefinden ihres Landes zu sehen *(a-nu-ma aṣ-ṣa-ra-aḫ [a-na-ku k]a-du (m)Ri-a-ma-áš-ia [mu-ti-ia (?)] a-na a-la-ki a-na muḫ-ḫi-[ku-nu] ..... a-na a-ma-ri šul-ma-ku-nu [u a-ma-ri] šul-ma šá mâti-ku-nu)* verweist ihn in die Zeit der Unterhandlungen eines Besuches beider Höfe. Schliesslich reiste doch nicht Ramses mit Naptera nach Ḫatti, sondern Ḫattušil machte sich in Ramses 34. Regierungsjahre nach Aegypten auf, um seinem Freunde seine Tochter (die den ägyptischen Namen Matnefrure erhielt) zuzuführen. — Eventuell berichtete von der Heirat auch unsere Nr. 22, wo Rs. 10 „eine Tochter des Königs mit sich zu seiner Ehe" *(mârtu šá šarri it-ti-šú a-na aššu-ti-š[ú])* erwähnt wird. — Dass die Ehe des alternden Aegypterkönigs mit der jungen Ḫattiprinzessin auch noch mit Kindern gesegnet wurde, zeigt vielleicht Nr. 23, „die Abschrift der Korrespondenz, die stattfand zwischen Aegypten und Ḫatti" *(mi-ḫi-ir ši-te-ir-ti šá ti-e-pu-šú i-na be-ri-it (mât)Mi-iṣ-ri-i ú i-na be-ri-it (mât)Ḫa-at-ti)*. Hier wird die Geburt einer ägyptischen Prinzessin *(mâr-da 1-en-it it-ta-al-du a-na šarri (mât)Mi-ri-i* (sic) angezeigt, worauf man wohl in Ḫatti den Wunsch ausspricht, die kleine Prinzessin im eigenen Lande erziehen zu lassen und sie später einem auswärtigen Herrscher zur Frau zu geben *(mâr-tum an-ni-tum šá ú-lu-du-ni-ik-ku bi-la-aš-an-na-ši-in ú ni-it-ti-in-ši a-[na] S[AL-ša]rr-ut-ti šá mat-ti šá-n[i-t]i)*. — Nr. 24 ist ein interessanter Brief Ramses' II. (der hier seinen vollen Titel *Wa-áš-mu-a-ri-a Š[a]-te-ip-na-ri-a šarru rabû [šar (mât) Mi-iṣ-ri-i] mâr (il)Ria (m)Ri-a-ma-še-šá ma-a-i(il)A-ma-na*) führt, an einen sonst unbekannten König von Mirâ. Auf der Vs. wird die Affaire Urḫi-

Tešups, des Sohnes Muwattallis, der Ḫattušil weichen musste, behandelt, auf der Rückseite spricht sich Ramses sehr anerkennend über seinen neu geschlossenen Frieden mit Ḫattušil (fast mit den Worten des Vertrages) aus. — Auf Nr. 26 wird das Land Alašia erwähnt. — Nr. 27 enthält wohl auch (leider schlecht erhaltene) Reste eines Vertrages, worin eine *[(m)Ḫa-an]-te-li*, die Königin der Stadt *Lu-uk* .... (vgl. Z. 5 mit 12), ihr Sohn .... *bi-še-ni* (Z. 12) und ein verstorbener König *(m) Li-iš-ti-ip* (Z. 11) vorkommen. — Nr. 28 ist mit Ausnahme der Unterschrift *(m)Ta-at-ti-ia (am.)ṭup-sar iš-ṭur* = der Schreiber Tattiia hat (es) geschrieben ḫattisch abgefasst; es ist wohl ein Schreiben des Šubbiluliuma an Biaššili, der, wie wir aus Nr. 1 Rs. 21 ff. wissen, ein Bruder des Mattiwaza war. — Nr. 29 enthält einen sehr herzlichen Glückwunschbrief der Naptera an die Puduḫipa anlässlich des Friedensschlusses ihrer beiderseitigen Gatten. — In den Nummern 30—59 sind die für das Verständnis der ḫattischen Sprache so wichtigen Vokabulare veröffentlicht, die von Delitzsch und neuerdings von Weidner behandelt sind. Da des letzteren Publikation von mir in dieser Zeitung schon besprochen ist, kann ich darauf verweisen.

Es ist leider nicht grosse Aussicht vorhanden, dass die Zahl der akkadischen Texte noch sehr wächst. Der von Winckler MDOG 35, 44 erwähnte Amurruvertrag, der Brief mit der Bitte, den ägyptischen Gelehrten Parimaḫû zu senden, um einen Palast für den König Kuranta von Tarḫuntaš zu bauen (Winckler, Vorderasien im 2. Jahrt. 15), eventuell ein Brief Ramses' II. an die Puduḫipa (Winckler MDOG 35, 28), die wohl akkadisch geschrieben waren, finden sich in diesem Hefte noch nicht, aber gross wird ihre Zahl nicht sein. Um so umfangreicher sind die Texte in der Landessprache, die uns, wenn erst richtig verstanden, gewiss tiefe Einblicke in die einheimische Geschichte, Politik und Kultur gewähren werden. Figulla hat im zweiten Hefte den Anfang mit der Publikation auch dieser Texte gemacht. Hierüber kann ich ohne eindringendes Studium keinen Bericht geben. Ich beschränke mich daher auf die Anfrage, warum F. neben einigen grossen Texten so viele kleine Fragmente gegeben hat, die sich vielleicht später an andere anschliessen werden. Fürs erste wird es sich empfehlen, möglichst umfangreiche, gut erhaltene, und womöglich historische Texte (Verträge usw.) zu publizieren, da diese der Entzifferung die geringsten Schwierigkeiten entgegenstellen werden. An den Herausgeber richte ich die Bitte, die Registrationsnummern wenigstens der im Berliner Museum befindlichen Inschriften bald bekannt zu geben, da sie sonst zu schwer aufzufinden sind.

Die Edition ist gewiss recht gut, zumal die Tafeln meist deutlich geschrieben und wohl erhalten sind. Im folgenden erlaube ich mir nur noch einige Anfragen und Verbesserungsvorschläge:

Nr. 1,25 ist: *ak-ta-šá-ak(!)* wohl ein Schreiberfehler für: *ak-ta-šá-ad(!)*. — ib. Rs. 6 lies: *eli-šú(!)-nu*. — Ist Nr. 4, I, 14 vielleicht: *ki(!)-i-me-e* zu lesen? — ib. 20 lies: *ḫab(!)-ba-a-ti*. — ib. IV, 8 ist die Stadt nach Nr. 1 Rs. 42: *(al) Šá-ri-eš(!)-š[á]* zu lesen. — Ist Nr. 5, I, 16: *(am.)mu-un-na-ab-bi(!)-ti* zu lesen? — ib. 48 lies nach ib. 48: *ar-ga-ma(!)-an(!)-na*. — Nr. 6, 14 erwartet man dasselbe Zeichen *(uḫ(!)-tal-lik)* wie Z. 19 *(iḫ-ti* d. i. *iḫti)*. — ib. Rs. 9 ist wohl *bît(!)-ni* zu lesen. — Nr. 7, 4 wird das letzte Zeichen [Keilschrift], nicht [Keilschrift] sein. — ib. 16 möchte ich das zweifelhafte Zeichen hinter: *áḫ-ḫu-ú* zu: *i[t(!)-ti-ia]* ergänzen. — ib. 17. Das unsichere Zeichen ist nach dem ägyptischen Text sicher: *eli*. — ib. 36 lies die unsicheren Spuren: *ù šum(!)-ma*. — ib. 37 ist mit Ebeling gewiss *ir(!)-da-ub* zu lesen. — Nr. 8, 17 ist *al(!)-te-še-ir-šú* wohl ein Schreibfehler für: *um(!)-te-še-ir-šú*. — Nr. 10, 45 lies wohl: *i-na-an-din(!)*. — Nr. 11 Rs. 14 lies: *li-ir-ḫi-iṣ-ṣu(!)-nu-ti*. — Nr. 15, 26 + 19, 5 lies: [Keilschrift](!)[Keilschrift]. — ib. Z. 27 + 6 lies: *at-tu-šú(!)*. — Ist Nr. 22 Rs. 12: *du-um-ka(!)* zu lesen? — Nr. 27, 12 ist vielleicht nach Z. 5: *(m) Ḫa-an-te-li SAL(!)-L[UGAL]* d. i. *šarratu* zu lesen.

Hoffen wir, dass die Edition einen flotten Fortgang nimmt. Wenn, wie versprochen, in Zukunft den ḫattischen Texten eine Umschrift beigegeben wird, dann wird mit der Mitarbeit der Sprachvergleicher ihr Verständnis gewiss bald erschlossen werden.

Duodecim prophetarum minorum versionis Achmimicae codex Rainerianus, ed. **Carlolus Wessely.** Cum VII tabulis luminis opera depictis. (Studien zur Paläographie u. Papyruskunde. Hrsg. v. C. Wessely. 16.) XIII S. u. 308 S. in Autogr. gr. 4°. M. 30—. Leipzig, H. Haessel, 1915. Bespr. von W. Spiegelberg, Strassburg i. E.

Der koptische Pergamentkodex mit den 12 kleinen Propheten im achmimischen Dialekt hat wie manche Bücher seine besonderen Schicksale gehabt. In dem Sinuthios-Kloster von Achmim (Panopolis) im Jahre 1885 vermutlich unversehrt entdeckt, wurde er von den gewinnsüchtigen Findern zu Handelszwecken auseinandergerissen. Wenn dabei auch der Buchtitel und manche Seite verloren ging oder schlimm beschädigt wurde, so ist doch der grösste Teil später wieder zusammengekommen, da die Händler ihre Beute glücklicherweise nicht in alle Welt verkauften sondern nur an zwei Stellen, in Kairo

und Wien, absetzten. Die in Aegypten verbliebenen in das Kairiner Museum gelangten Stücke wurden schon früh im Jahre 1886 nach der ersten ungenauen Abschrift eines koptischen Priesters durch Gaston Maspero und dann etwa 10 Jahre später nach dem Original in einer erheblich verbesserten aber keineswegs befriedigenden Gestalt durch Urbain Bouriant veröffentlicht. Der grösste Teil der Handschrift, der in der berühmten Papyrusslg. des Erzherzogs Rainer in Wien landete, ist aber erst jetzt nach mehr als 30 Jahren in der vorliegenden Publikation auf Grund der Abschrift[1] des darüber weggestorbenen ausgezeichneten Koptizisten Jacob Krall von dem unermüdlichen griechischen Papyrologen Carl Wessely der Wissenschaft zugänglich gemacht worden. Er hat, wie dankbar anerkannt werden muss, sich nicht darauf beschränkt, die Wiener Stücke neu herauszugeben, sondern hat die ganze Handschrift mit Einschluss der Kairiner Blätter wieder herzustellen versucht. Dabei hat W. auch die von den kleinen Propheten vorhandenen sahidischen und boheirischen Versionen neben dem achmimischen Texte abgedruckt und dadurch dessen Studium wesentlich erleichtert. Die lateinische Uebersetzung des achmimischen Textes soll ihn weiteren theologischen Kreisen zugänglich machen.

Da ich im folgenden manches zu tadeln habe, möchte ich zunächst mit einem Lob beginnen und hebe daher gern hervor, wie sehr ich den Fleiss des Herausgebers und den Wert seiner mühsamen Arbeit würdige. Sie hat uns die umfangreiche achmimische Handschrift so erschlossen, dass sie mit Kritik benutzt werden kann. Die Lesungen und Ergänzungen sind vielfach — offenbar da, wo Kralls Arbeit fertig vorlag — sehr gut, aber daneben finden sich im kopt. Text wie in den Uebersetzungen Fehler, die auf die koptischen Kenntnisse des Herausgebers, dessen wissenschaftliche Bedeutung ja auf einem ganz anderen Gebiete liegt, ein recht bedenkliches Licht werfen[2]. Zweifellos stehen manche fehlerhafte Lesungen so in der kopt. Handschrift, aber es wäre Sache des Herausgebers gewesen, sie durch ein sic[3] kenntlich zu machen. So hat man nur zu oft den Eindruck, dass er sie nicht bemerkt hat. Die Uebersetzungen sind häufig falsch oder doch ungenau, und sie versagen nicht selten gerade da, wo sie dem Theologen am wertvollsten[1] sein müssten, nämlich dann, wenn die achmimische Version ihre eigenen Wege geht. Daher müssen theologische Kreise dringend gewarnt werden, die lateinischen Uebersetzungen ohne Kontrolle durch einen Koptizisten zu benutzen.

Gehe ich nun zur Einzelkritik über, so sind Lesefehler sehr zahlreich. Dabei lasse ich es, wie gesagt, dahin gestellt, ob sie nicht manchmal von dem koptischen Abschreiber herrühren. Doch lässt sich in einem Falle der Beweis zu Lasten des modernen Herausgebers erbringen. In Jon. 2^{7} hat Wessely ein sinnloses ⲛⲓⲟⲩⲥⲥⲓ̈ⲥ, wo Bouriant richtiger ⲛⲧⲟⲩⲉⲉⲓ̈ⲥ hat, das freilich nach den sonstigen Stellen in ⲛⲧⲟⲩⲓ̈ⲉⲓ (sah. ⲡⲧⲟⲩⲉⲓⲏ) zu emendieren sein dürfte, falls nicht der ebenfalls belegte achmim. Plural ⲛⲧⲟⲩⲓ̈ⲉⲩⲉ (Lacau: Recueil 24 (1902) S. 207[1]) herzustellen ist. Die folgende Fehlerliste gibt nur Stichproben, die sich leicht erheblich vermehren lassen. So liest Wessely[2]

Hos. 2^{16} ⲟⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ statt ⲥⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ
ϣⲉ statt ⲙⲓⲉ
13^{1} ⲙⲱϩ̇ st. ⲡⲱϩ̇ 14^{7} ⲉⲧⲁⲓ st. ⲥⲧⲁⲓ
Joel 1^{11} ⲱϣⲗⲓⲗϣⲓ st. ⲱϣⲗⲓⲗⲱⲓ
2^{30} ⲁϩⲱⲃ st. ⲗ̄ϩⲱⲃ
Micha 1^{8} ⲉⲓϩⲉ st. ⲉⲓⲣⲉ 4^{6} ⲛⲛⲉⲧⲁⲩ st. ⲛⲧⲉⲧⲁⲩ
1^{11} ⲁⲥⲱⲟⲩϩ st. ⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ
5^{6} ⲛⲥⲉⲉⲡⲉ st. ⲡⲥⲉⲉⲡⲉ
6^{2} ⲁⲃⲁⲗϩ̇ⲉ st. ⲁⲃⲁⲗϫⲉ
Jonas 2^{11} ⲁϥϯⲧⲉ st. ⲁϥϯⲕⲉ „er warf"
4^{5} verbessere ⲙ⟨ⲡ⟩ⲙⲁ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲟ und ϣⲁⲧ⟨ϥ⟩ⲛⲟ
4^{8} liest W. ⲥⲡⲣⲓ statt ⲉⲡⲣⲓ
4^{9} ϣⲁϩⲧⲏⲓ st. ϣⲁϩⲣⲏⲓ 4^{10} ϣⲛ[ϩⲏⲧ]ⲕ st. ϣⲛ[ϩⲧⲏ]ⲕ
Naum. 1^{4} ⲱϩⲙⲉ st. ⲱϩ̇ⲙⲉ
1^{6} ⲱϩⲉ ⲁⲣⲉⲧⲉ st. ⲱϩⲉ ⲁⲣⲉⲧϥ
2^{9} ⲛⲉⲛⲛ st. ⲛⲉⲙⲛ
Hab. 1^{10} ϥⲕⲟ st. ϥⲕⲁ
1^{18} ⲥϣⲛⲧ st. ⲥⲱⲛⲧ wie das Duplikat (Seite 175) hat
ib. ⲕⲥⲁⲛⲥ st. ⲕⲥⲁⲛⲧ

[1] Sie wurde bereits von Steindorff für die Bearbeitung der Eliasapokalypse benutzt. Eine Angabe wäre sehr erwünscht gewesen, ob Wessely, der diese Abschrift in der Einleitung seiner Ausgabe erwähnt, überhaupt, und in welchen Fällen er von Krall abgewichen ist.

[2] So zeigen auch die Bemerkungen in dem Vorwort über das Alter des achmim. Dialektes, dass Wessely sich über die Schwierigkeit dieses Problems nicht klar geworden ist.

[3] Das sollte z. B. Hos. $2^{7.18}$ 3^{1}. 10^{4} Amos 9^{15} Mich. 1^{8}. 2^{10} $4^{7.11}$ Naum. 2^{1} Soph. 3^{12} u. s. nicht fehlen.

[1] Es ist merkwürdig, wie wenig die koptischen Texte bisher von den Septuagintaforschern verwertet worden sind.

[2] Ich habe im folgenden die in der Druckerei fehlende Type des durchstrichenen ϩ durch einen über den Hauchlaut gesetzten Punkt ersetzt.

2^{1} ⲁⲡⲁⲕ st. ⲁⲛⲁⲕ

3^{17} ϯⲃⲣⲉ st. ϯϩ̇ⲣⲉ (= *βρῶσιν*)

Soph. 1^{13} liest W. ⲡⲟⲩϭⲁⲙ statt ⲧⲟⲩϭⲁⲙ

1^{17} ϩⲁϫϫ st. ϩⲁϫϩϫ

ib. ⲁⲓⲣⲉ st. ϩⲁⲓⲣⲉ

1^{18} ist in ϥⲛⲁϩⲛⲁ ⲛⲁϩⲙⲟⲩ ein ⲛⲁ zu streichen

2^{4} ⲥⲉⲛⲁⲧⲉⲕⲟ verbessere ⲥⲉⲛⲁⲧⲉⲕⲁⲥ

2^{10} ⲛⲧϩ̇ⲣⲟⲩⲟ st. ⲙⲛⲧϩ̇ⲣⲟⲩⲟ (cf. 2^{8} ⲙⲛⲧϩ̇ⲣⲃⲟ)

2^{14} ⲙⲁⲓϩⲉ st. ⲙⲁϩⲉ

3^{6} ist nach Sept. wohl ϯⲛⲁⲧⲉⲟⲩ zu lesen

3^{20} ϩ̇ⲱⲡⲧⲏⲛⲉ wohl in ϣⲉⲡⲧⲏⲛⲉ zu verbessern

Zach. 1^{11} ϥⲉϭⲣⲏϩ st. ϥⲥϭⲣⲏϩ, der masc. Qualitativform zu ⲥϭⲣⲁϩⲧ

1^{12} ϣⲁⲧⲉⲥϩ̇ⲱⲡⲉ st. ϣⲁⲧⲉⲟϩ̇ⲱⲡⲉ

11^{14} ⲡⲉⲕⲛⲟⲩϩ st. ⲡⲥⲕⲛⲟⲩϩ wie Z. 7 „der Messstrick“

11^{16} ⲡⲉⲧⲁⲩϣϥ st. ⲡⲉⲧⲟⲩⲁϣϥ

13^{3} fehlt hinter ⲱⲛϩ̇ die Negation ⲉⲛ

13^{4} ϩ̇ⲙ̅ⲧϥⲣ̅ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ st. ϩ̇ⲙⲛⲧϥⲣ̅-ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ, wie auch in der vorhergehenden Zeile richtig dasteht.

Wenn also der Herausgeber in vielen Fällen den Text, falls er wirklich solche Fehler aufweist, ohne Aenderungen[1] wiedergegeben hat, so schlägt er auf der anderen Seite mehrfach Emendationen vor, wo die Handschrift ganz in Ordnung ist, so Abdias 1^{5} ⲛⲉ ⲁϩⲉⲛⲣⲉϥϫⲓⲟⲩⲉ ⲉⲓ ⲛⲁⲕ ⲁϩ̇ⲟⲩⲛ ⲁⲟⲩ ϩⲉⲛⲥⲁⲛⲉ ⲛⲧⲟⲩϩ̇ⲓ ⲛⲁⲕⲛⲁ ϩⲁⲡⲕ ⲧⲟ ⲧⲉ „wenn Diebe und Räuber Nachts zu dir kämen, wohin würdest du dich verstecken“. Wessely ändert lediglich nach der Sept. und dem boh. Texte ⲛⲁⲩⲛⲁϩⲁⲡⲕ und verbessert überdies auf grund des letzteren ϩ̇ⲛⲧⲟⲩϩ̇ⲓ, obgleich doch ⲛⲧⲟⲩϩ̇ⲓ ebenso gut möglich ist.

In Soph. 3^{10} emendiert Wessely ein grammatisch unmögliches ϩⲛⲛⲉⲧⲛϣⲓ̈ⲛⲉ „in conditionibus?“, während das von ihm nicht verstandene ϩⲛⲛⲉⲧⲉⲛⲱⲓ̈ ⲛⲉ „mit dem was mir gehört“ zweifellos richtig ist.

Gar nicht selten umgeht Wessely dadurch eine Schwierigkeit, dass er an Stelle des achmimischen den boheirischen Text übersetzt.

So ist Amos 6^{7} ϩ̇ⲛ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲛⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲡⲁⲛⲟⲩ ⲁⲃⲁⲗ „an der Spitze derer, welche man vertreiben wird“ (verb. ⲛⲛⲉⲧⲟⲩⲛⲁ) durch „ab initio fortium (?)“ wiedergegeben, offenbar wegen des boh. ⲓⲥϫⲉⲛ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲛⲛⲓϫⲱⲣⲓ.

[1] Sie hätten in Fussnoten gegeben werden sollen.

Mich. 2^{3} ⲁⲟⲩ ϩ̇ⲛ ⲟⲩⲥϩⲉ (verb. ⲥϩ̇ⲛⲉ s. unten)[1] ⲧⲉⲧⲛⲁⲙⲁϩⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛϭⲁⲗϫ „und plötzlich werdet ihr gebeugt (gekrümmt) gehen“. Wessely „et subito non ambulabitis recti“ wie im sahid. und boheir. Text sowie in der Sept. dasteht.

Mich. 5^{7} ⲛⲧϩ̇ⲉ ⲛⲟⲩⲛⲓϥⲉ ⲁϫⲛ̅ ⲟⲩⲭⲟⲣⲧⲟⲥ „wie Nebel auf Gras“ Wessely „quasi genus super gramen“ dem boh. Text entsprechend.

sic

6^{7} Verbessere ⲛⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲛⲁϣⲁⲡⲧ ⲁⲣⲁϥ „wird mich der Herr bei sich aufnehmen?“, wo ⲛⲉ (= ⲉⲛⲉ : ⲁⲛ) Fragepartikel ist. Wessely „dominus suscipiet eum“ gegen Grammatik und Wörterbuch.

6^{13} ϯⲛⲁϫⲱⲛⲧ heisst „ich werde versuchen“ nicht „incipiam“ wie im boh. Texte steht.

7^{3} In ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ϥϫⲟⲩ ⲙⲙⲁⲥ ϫⲉ ⲁⲩⲉⲉⲓ ist ⲁⲩⲉⲉⲓ vielleicht eine achmim. Form. für ⲁⲩⲉⲓⲥ : ⲁⲩⲓⲥ „gib her“[2]. Sicher ist nicht ⲁⲩⲁⲓⲧⲉⲓ zu ergänzen, wie Wessely auf Grund des sahid. und boheir. Textes vorschlägt. Ich möchte also unter allem Vorbehalt übersetzen „der Fürst sagte: Gib her! (und der Richter nimmt).“

Naum. 1^{14} hat sich Wessely durch den boh. Text verleiten lassen ϯⲛⲁⲕⲁⲟⲩⲉ ⲁⲧⲕⲕⲉⲉⲥⲉ zu übersetzen „ponam sepulcrum tuum“, während „ich werde sie in dein Grab legen“ dasteht.

Auch Hab. 3^{10} hat der boh. Text W. zu einer ganz unnötigen, noch dazu grammatisch unzulässigen[3] Verbesserung verleitet. Der achm. Text ist in Ordnung, weicht allerdings von der Sept. ab. Es ist zu übersetzen „Der, welcher die Wasser eines Weges[4] zerstreut, kommt“.

So hat Wessely auch das mir unverständliche ⲁϩ̇ⲛⲁⲡ Soph. 1^{9} nach der Sept. und der boh. Version durch „super vestibula“ übersetzt, wofür erst der Beweis zu erbringen wäre. Vielleicht ist der Text nicht in Ordnung.

Zach. 1^{17} steht im Achm. „und der Herr wird sich Zions erbarmen und Jerusalem lieben“ nicht „et eliget Hierusalem“ wie in der Sept. und dem sahid. und boheir. Text.

[1] Welche interessante Folgerungen sich daraus hier und in zahlreichen anderen Fällen für den Septuagintatext ergeben, der dem achmimischen Uebersetzer vorlag, soll hier nicht weiter untersucht werden. Das wird später einmal die Aufgabe der Septuagintaforschung sein.

[2] Nicht etwa „sie werden kommen“, was ⲁⲩⲁⲉⲓ heissen müsste.

[3] Es müsste mindestens ⲡⲛⲟⲩⲛ mit Artikel stehen.

sic

[4] ϩⲟ ⲙⲙⲁϩⲉ = *ὁδός* auch Naum. 1^{3}.



8[23] ϩⲛⲛⲉⲥⲡⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ heisst „unter allen Zungen" = *πασῶν τῶν γλωσσῶν* (Sept.) nicht „de omnibus populis" wie boh. (ϧⲉⲛ ⲛⲓⲗⲁⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ) dasteht.

Konnte sich Wessely für den kopt. Text überall auf die Abschrift von Krall stützen, so war er für die Uebersetzung wohl ausschliesslich auf sich selbst angewiesen, und hier zeigt seine Arbeit erhebliche Mängel, wie sich ausser aus den vorstehenden Ausführungen auch aus der im folgenden beliebig zusammengestellten Auswahl fehlerhafter Uebertragungen ergibt.

Hos. 2[5] ⲡⲉϯⲁϩⲉ ⲛⲉⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ „quae necessaria sunt mihi" (nicht iis), wie Sept. *πάντα ὅσα μοι καθήκει.*

2[9] ⲁⲡϥⲧⲉ „zu seiner Zeit" = *ἐν καιρῷ αὐτοῦ.* Wessely „ex parte sua" hat das Wort ⲧⲉ „Zeit" nicht erkannt, das auch sahid. gelegentlich[1] für ⲧⲏ steht.

14[7] ist wohl so zu lesen ⲁⲟⲩ ⲡⲉⲧⲁⲓ (sic) (oder ⟨ⲡⲉⲥ⟩ⲥⲧⲁⲓ) ⲛⲁϩⲱϩ (sic) „und der ⟨sein⟩ Geruch wird sich verbreiten".

Mich. 4[3] ist statt ⲥⲉ gewiss ϭⲉ „ferner" zu lesen und das eine der beiden folgenden ⲁ zu streichen.

ib. 9 heisst ⲁⲣϯϩϯ ⲁϩⲉⲛⲡⲉⲑⲁⲩ (sic) „achtest du auf Böses" ⲁⲣ ist 2. Pers. fem. des Praesens II im Fragesatz und ϩϯ, falls die Lesung richtig ist, ϩⲧⲏ = mit dem Suffix der 2. P. fem. Sing.

5[7] ⲧⲉⲓ ⲧⲉⲧϩⲉ ⲉⲧⲉⲙⲛ̄ ⲗⲁⲟⲩⲉ ⲛⲁⲥⲁⲩϩⲉϥ ⲁϩⲟⲩⲛ ⲁⲟⲩ ⲙⲛⲗⲁⲟⲩⲉ ⲛⲁⲱϩⲉ ⲁⲣⲉⲧϥ „so dass niemand sich versammeln und niemand stehen kann" *ὅπως μὴ συναχθῇ μηδεὶς μηδὲ ὑποστῇ.* Wessely scheint das erste Glied für unübersetzbar zu halten.

5[8] verbessere ⲧⲉⲧⲙⲉⲧⲉ ⲗⲁⲟⲩⲉ (sic) ϥⲓ ⲛⲧⲟⲟⲧϥ „dass nicht einer ihm entrinnt" *καὶ μὴ ᾖ ὁ ἐξαιρούμενος* Wessely „ut dividat", wozu der kopt. Text keine Veranlassung gibt.

7[4] ⲡϩⲟⲟⲩⲉ ⲙⲡⲉⲱⲛⲧ heisst nicht „dies creationis" sondern „der Tag des Sehens" (*ἐν ἡμέρᾳ σκοπιᾶς*) mit der im Achm. so häufigen Bedeutung von ⲥⲱⲛⲧ.

7[11] findet sich ein böser lapsus ϩⲛ ⲡϩⲟⲟⲩ ⲙⲡϩⲟⲟⲩⲉ ⲙⲡⲕⲱⲧ ⲁⲓⲟⲩϫⲁⲓ „in diebus diei ignis (l. ⲕⲱϩⲧ) salvatus sum". Obwohl die beiden Wörter hier, deutlich durch den letzten Vokal unterschieden, nebeneinander stehen, hat Wessely sie nicht auseinandergehalten. Das erste Wort ist der Plural von ϩⲟ „Weg", das achm. oft belegt ist, und wohl nur infolge eines Versehens alter und moderner Abschreiber den Strich in dem anlautenden Konsonanten gelegentlich eingebüsst hat. ⲕⲱⲧ ist das bekannte Verbum „bauen". Der Ausdruck „auf den Wegen" gehört also zu dem vorhergehenden Satz (= *ἐν ταῖς ὁδοῖς* Sept.), und der neue beginnt erst danach „An dem Tage des Bauens". Der folgende Text ist so schwerlich in Ordnung. ⲟⲩϫⲁⲓ kann nicht das Verbum „heil sein" sein, das achm. ⲟⲩϫⲉⲓ̈ heisst.

Abdias 1[1] weiss Wessely nichts mit ⲁⲩⲟⲩ anzufangen. Es steht für sahid. ⲉⲟⲩⲟⲩⲱ „eine Botschaft" mit dem achm. Uebungen von ⲱ in ⲟⲩ. ⲁⲓ̈ⲥⲱⲧⲙⲉ ⲁⲩⲟⲩ heisst also „ich hörte eine Botschaft" = *ἀκοὴν ἤκουσα,* wie auch im boh. Text ⲁⲓⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲟⲩϣⲓⲛⲓ dasteht.

Naum. 3[4] hat Wessely die Konstruktion missverstanden und dabei ⲙⲙⲟⲧⲉ anscheinend als „sehr" (= sah. ⲙⲙⲁⲧⲉ) gefasst, obwohl dieses Wort im Achm. ⲙⲡϣⲁ heisst. Der Satz ist so abzutrennen und zu übersetzen ⲧⲡⲟⲣⲛⲏ ⲉⲧⲡⲉⲥⲱⲥ ⲁⲟⲩ ⲉⲩⲛⲧⲉϩⲙⲁⲧ ⲙⲙⲟ ⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁϭ „die Hure, die schön ist und Anmut besitzt (ⲙⲙⲟ = sah. ⲙ̄ⲙⲁⲩ), die gross ist (= sah. ⲧⲉⲧⲟ ⲛⲛⲟϭ)".

3[6] ist der Text wohl verderbt. Stelle etwa her ϯⲛⲁⲧⲟⲩ ϯⲕⲉ ⟨ⲛ⟩ⲛⲉⲃⲁⲧⲉ ⲁϩⲣⲏⲓ ⲁϫⲟⲩ „ich lasse sie deine Frevel auf dich werfen" *καὶ ἐπιρρίψω ἐπὶ σὲ βδελυγμόν.*

Hab. 1[6] ⲧⲟⲩⲛ ϩⲛⲭⲁⲗⲇⲁⲓⲟⲥ ist vielleicht ganz in Ordnung, wenn man ⲧⲟⲩⲛ- als st. cstr. zu ⲧⲱⲛⲉ S. B. M. ⲧⲱⲟⲩⲛ betrachten darf. Der stat. pron. ist vielleicht ⲧⲉⲛ⸗ Hab. 3[17], wo Wesselys Uebersetzung grammatisch unmöglich ist.

2[6] Ergänze ⲉϥⲧⲉ ⲧϥⲕⲗⲉⲗ [ϩⲣ]ⲁϣ ⲁϩⲣⲏⲓ̈ ⲁϫⲱϥ . . .

2[7] ist herzustellen ϫⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲥϩⲛⲉ [ⲉⲩⲛⲁⲧ]ⲱⲛⲉ ⲛϭⲓ ⲛⲉⲧⲡⲱⲕ ⲙⲙⲁϥ „denn plötzlich werden die aufstehen, welche ihn beissen".

Die Wendung ϩⲛ ⲟⲩⲥϩⲛⲉ „plötzlich" ist auch an den anderen Stellen Micha 2[3] (statt ϩⲛⲟⲩⲥϩⲉ) nach Zach. 6[12] zu verbessern und entspricht sahid. ϩⲛ ⲟⲩϣⲥⲛⲉ. In ⲥϩⲛⲉ (A): ϣⲥⲛⲉ (S): ϣⲁϣⲛⲓ (B) steckt altes *šhnw* „sich ereignen".

Soph. 2[9] ϫⲉⲧⲙⲉⲛϩⲉⲓⲃⲉ „acervus agnarum" ist unmöglich. Das Lamm heisst achm. ϩⲓⲃ.

---

[1] Siehe z. B. Lemm: Koptische Miszellen no. 101.

Nach Sept. würde ϩⲉⲓⲃⲉ *ἅλων* bedeuten, wie ja auch der boh. Text ϩⲙⲟⲩ „Salz“ übersetzt.

Zach. 2[2] fehlt in der Uebersetzung ⲁⲧⲁⲛⲟ „dass ich sehe“.

3[4] Die vorgeschlagene Ergänzung ergibt nicht die unten stehende Uebersetzung.

6[12] hat Wessely den Text falsch abgetrennt und infolgedessen missverstanden. Es ist zu lesen ⲁⲟⲩ ϩⲛⲟⲩⲥϩⲛⲉ (s. oben unter Hab. 2[7]) ϥⲛⲁⲡⲣⲓⲉ ϥⲕⲱⲧ ⲙⲡⲏⲓ „und plötzlich wird er erscheinen (aufgehen) und das Haus bauen“.

9[6] fehlt in der Uebersetzung der Schluss des Satzes „und die Verachtung (Uebermut) der Philister werde ich niederwerfen“.

10[1-2] hat Wessely das ⲟⲩⲁⲙⲉ nicht verstanden und zu der folgenden Zeile gezogen. Es ist zu verbinden ϥⲛⲁϯ ... ⲛⲟⲩⲃⲟⲧⲁⲛⲏ ϩⲛⲧⲕⲁⲓⲉ ⲁⲟⲩⲁⲙⲉ „er wird ... Kraut auf dem Felde zu essen (wörtl. „um es zu essen“) geben“.

13[6] hat ein Lesefehler Wessely zu einer sonderbaren Uebersetzung verleitet. ⲛⲉⲓ̈ⲛⲉⲧ-ⲭⲩⲧⲉⲩⲉ ⲛⲉⲓ̈ „haec sunt quibus male tractatus sum (*χυδεύω*)“, was grammatisch (ⲛⲉⲧ kann nur praesentische Bedeutung haben) und lexikalisch (*χυδεύω* steht doch nicht in dem griech. Text) unzulässig ist. Wie schon der sahid. Text ⲛⲁⲓ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲁⲁⲩ ⲛⲁⲓ̈ lehrt, ist ⲛⲉⲓ̈ ⲛⲉⲧⲁⲩⲧⲉⲩⲉ ⲛⲉⲓ̈ „diese sind es, welche man mir getan hat“ zu lesen.

14[5] hat ϩⲱⲥ die Bedeutung „versperren“ = *ἐμφράσσειν*.

14[11] fehlt „von jetzt an“ am Schluss des Verses.

Ich fasse mein Urteil noch einmal zusammen: Eine fleissige Arbeit, die aber nur von Kennern der koptischen Sprache benutzt werden kann. Sie werden dem Verfasser dafür Dank wissen, dass er ihnen den umfangreichsten unter den achmimischen Texten so zugänglich gemacht hat, dass er für philologische Zwecke brauchbar ist, wenn auch im Einzelnen manches zu wünschen übrig bleibt. Sie werden dabei auch des allzu früh verstorbenen Jakob Krall dankbar gedenken, auf dessen Vorarbeiten der koptische Text im wesentlichen beruht.

Horten, M.: Einführung in die türkische Sprache und Schrift. XI, 167 S. gr. 8°. M. 4 —; geb. M. 6 —. Halle, M. Niemeyer, 1916. Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Das vorliegende Buch will eine Einführung in die vorhandenen Grammatiken und Konversationsbücher der türkischen Sprache sein, um alles, was dort allzu kurz behandelt sei, klarer und durchsichtiger zu machen. S. 1—20 beschäftigen sich mit der Schrift, S. 21—69 mit der Formenlehre, S. 69—96 mit der Syntax und Stilistik; S. 96—167 enthalten Uebungen. Die Darstellung ist ausserordentlich weitläufig und verliert sich oft in nicht streng zur Sache gehörige Einzelheiten oder in spekulative Betrachtungen von uferloser Weite. Damit im Zusammenhange entbehren die philologischen Darlegungen oft der methodischen Strenge und Exaktheit. Die philosophischen Neigungen des Verfassers sind es wahrscheinlich auch, denen die unzweckmässige Auswahl der Uebungsbeispiele zur Last gelegt werden muss. Wenn er sagt, dass sich zur Vorbereitung auf schwierigere Texte vor allem die Sprüchwörter empfehlen, so ist genau das Gegenteil richtig. Man lese nur die umständliche Kommentierung, welche er S. 96—124 für notwendig gehalten hat. Dagegen sind die phraseologischen Zusammenstellungen auf S. 69—96, S. 154 ff. sehr verdienstlich und dankenswert. Alles Uebrige scheint mir nach Anlage und Ausführung mehr oder weniger verfehlt zu sein.

Im Einzelnen hätte ich viel einzuwenden und zu berichtigen. Doch kann hier nur eine kleine Auswahl gegeben werden. Was S. 17 für original-türkisches Sprachgut ausgegeben wird, ist zum Teil arabischen, persischen oder griechischen Ursprungs. Die beiden Konditionalformen S. 20 unten werden S. 21 falsch erklärt und übersetzt, denn öjrensen heisst doch „wenn du lernen würdest“. S. 35 bei Erörterung der Aoristvokale ist völlig übersehen, dass alle mehrsilbigen Stämme die vierförmigen Endungen haben. Die Ausführung über die „Verschärfung von weichen Konsonanten“ S. 44 ist oberflächlich und schief. Die über die Entstehung des schwebenden Akzentes vorgetragene Theorie S. 43 f. entbehrt jeder Grundlage. In dem Abschnitt über das Verbum S. 51—64 ist vieles unklar und verworren; auch der über Partizip und Gerundium S. 129—148 bedeutet keine Förderung der Erkenntnis. S. 90 baš üstüne heisst nicht „auf dem Kopfe“ sondern „auf den Kopf“ (ergänze z. B. nehme ich die Verpflichtung). S. 93 alyš veriš „Handel“ ist ebenso wenig originales Türkisch wie massā mattān originales Hebräisch, sondern beides aus dem Persischen übersetzt. Auch auf dem Gebiete des Arabischen, dem S. 23—29 ein eigener Abschnitt gewidmet ist — warum nicht auch dem Persischen? —, finden sich einige merkwürdige Behauptungen. S. 16: Eine Formel „assalām aleka“ gibt es nicht, auch gegenüber einer einzelnen Person gebraucht der Muslim aleikum, nicht aus Höflichkeit, sondern aus anderen Gründen. Der Plural von šerīf „edel“ ist nicht širāf S. 28, sondern ašrāf. Von Christen und Juden zu

sagen, dass sie ein heiliges Buch verehren, ist mindestens missverständlich. Von den Druckfehlern sind mir folgende aufgefallen: S. 42 l. konsonantisch für konsonantig, S. 31 l. Infinitive für Infinitiva, S. 62 l. كلك, S. 67 l. kötürüm, S. 73 l. buna, S. 82 l. köj, gïdip, S. 89 l. doghrusunu, S. 93 l. öile.

Sprechsaal.

Zu OLZ 1917 Sp. 50.

Von Wilh. Förtsch.

Das UMBS IX Nr. 25 von Barton veröffentlichte, aber a. a. O., S. 8 von ihm falsch umschriebene und übersetzte Datum des Naram-sin habe ich OLZ 1917 Sp. 50 erklärt als: mu ^{d}na-ra-am-^{d}sin-e ka ^{id}e-erin-na-ka nibru^{ki}-šú si-im-mi-REC 41 (?)-a (!) „Jahr, wo Naram-sin die Mündung des Kanals (genannt) E-erin („Zederngraben") für Nippur anlegen (oder: nach Nippur verlegen) liess."

Wie ich nunmehr nachträglich sehe, hat bereits Poebel, ZA 21 (1908), 223 A. 1 dieses — damals noch nicht veröffentlichte — Datum umschrieben und übersetzt: mu ^{d}-na-ra-am-^{d}-sin-e ka ^{id}e-erin (?)-na-ka nibru-^{ki}-šú si-im-mi-sá-a(?) „Jahr, da N.-S. die Mündung des Kanals E-erina nach Nippur führte".

Ich möchte auf diese, von Barton und mir übersehene Deutung Poebel's nicht deswegen ausdrücklich hinweisen, weil sie sich mit der meinigen deckt, sondern, um das Uebersehene nachzuholen und zugleich um das vorletzte Zeichen in meiner Umschrift richtig zu stellen. Ich erwartete natürlich DI (= sá), glaubte dies aber aus der Autographie nicht herauslesen zu dürfen. Das Zeichen ist indes doch, wie Poebel nach dem Original ohne Bedenken umschreibt, DI (= sá).

Zu OLZ 1917 350.

Von Paul Humbert.

Ob neu oder nicht (die von Meissner zitierten Werke bleiben mir hier unerreichbar; das Zitat aus dem Lisan ist, meines Wissens, nie angeführt worden, und die Bedeutung von בָּלַס wird dadurch eine viel bestimmtere), meine Erklärung von Amos 7, 14 behauptet nicht, dass es sich in diesem Passus sicher um Kaprifikation handelt, sondern stellt es nur in Frage. Die Sache ist nicht so leicht, wie man glauben könnte. In Amos 7, 14 handelt es sich ja nicht um den gewöhnlichen Feigenbaum (Ficus carica), sondern um den Maulbeerfeigenbaum (Ficus Sycomorus). Kann man durch Zeugnisse der Alten oder der Botaniker beweisen, dass auch der Maulbeerfeigenbaum (שִׁקְמִים) der Kaprifikation unterzogen wird?

Personalien.

Das an der Universität Kiel errichtete türk. Lektorat ist mit Faik-Bei aus Konstantinopel besetzt worden.

Fritz Frech, Prof. der Geologie und Paläontologie an der Univ. Breslau erlag in einem Etappenlazarett schwerer Krankheit. Wir danken ihm wertvolle Arbeiten zur Geographie des Orients.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Archiv für Anthropologie. 1917:
XV 5. J. Irle, Die Religion der Herero.

Archiv für Geschichte der Medizin. 1917:
3/4. F. Reinhard, Gynäkologie und Geburtshilfe der altägyptischen Papyri II. — P. Richter, Ueber die altägyptische Vorlage zu Galens Schrift über die krankhaften Geschwülste.

Deutsche Rundschau. 1917:
Sept. B. L. Frhr. v. Mackay, Das asiatische Weltbild der Gegenwart und Zukunft. — E. Banse, Ueber die Libysche Wüstenplatte.

Geographischer Anzeiger. 1917:
8. Oehlmann, Die Sinaihalbinsel und Syrien.

Klio. 1917:
XV 1/2. Mitteilungen: L. Borchardt, Amerikanische Ausgrabungen in Medinet Habu im Jahre 1913. — G. Scholz, Die militärischen und politischen Folgen der Schlacht am Granikus.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

Julius Ruska: Zur ältesten arabischen Algebra und Rechenkunst (Sitzber. d. Heidelberger A. d. W. Phil.-hist. Kl. Jahrg. 1917. 2. Abh.). Heidelberg 1917, Carl Winters Universitätsb.

*Otto Hartig: Die Gründung der Münchener Hofbibliothek durch Albrecht V. und Johann Jakob Fugger. (Abhdlgn. d. k. Bayer. Akad. d. W. Phil.-phil. u. hist. Kl. XXVIII. B. 3. Abh.). München, 1917.

Kurt Sethe: Die neuentdeckte Sinai-Schrift und die Entstehung der semitischen Schrift. (Aus Nachr. v. d. K. Ges. d. W. Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1917).

*Martin Thilo: Die Chronologie des Alten Testaments. Hugo Klein's Verlag (Julius Pertz), Barmen, 1917. M. 6 —.

Johannes Flemming: Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449. Syrisch. (Abhdlgn. d. k. G. d. W. Göttingen. Phil.-Hist. Kl. N. F. Bd. XV, Nr. 1). Berlin, Weidmannsche B., 1917. M. 18 —.

Joseph S. Bloch: Kol Nidre und seine Entstehungsgeschichte. Wien, 1917, R. Löwith.

Carl Clemen: Religionsgeschichtliche Bibliographie. Jahrgang I und II, 1914/1915. B. G. Teubner, Leipzig, 1917. M. 3 —.

Hans Bauer: Islamische Ethik II. Von der Ehe. Das 12. Buch von Al Gazâli's „Neubelebung der Religionswissenschaften". Halle a. S., Max Niemeyer, 1917. M. 3 —.

Friedrich Hrozný: Die Sprache der Hethiter. II. Lieferung. (Boghazköi-Studien, hrg. v. Otto Weber. 2. H.). Leipzig, J. C Hinrichs'sche Buchh., 1917.

M. Horten: Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam. Lief. 1. Halle a. S., Max Niemeyer, 1917. M. 7 —.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

21. Jahrgang Nr. 2 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — Februar 1918

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 33—48

Erbt, W.: Die Chronologie des ersten nachexilischen Jahrhunderts (Schluss) 33
Hüsing, G.: Kaspisches IV . 43
Peiser, F. E.: Jaudi 48
Schroeder, O.: Zu den Königslisten von Assur 41

Besprechungen . . . . Sp. 48—59

Eissfeldt, O.: Erstlinge und Zehnten im AT (M. Löhr) 49
Friedmann, M.: Sifra und 50
Horovitz, S.: Siphre (S. Poznański) 51
Krause, P. R.: Die Türkei (F. Schwally) 57
Schmidtke, F.: Asarhaddons Statthalterschaft in Babylonien (O. Schroeder) 48
Schulmann, L.: Zur türkischen Agrarfrage (M. Löhr) 59
Thomsen, P.: Denkmäler Palästinas a. d. Zeit Jesu (A. Allgeier) 50

Sprechsaal . . . . 59—60

Kittel, R.: Zur Umschrift der biblischen Namen 59

Altertumsberichte 61

Mitteilungen 61

Personalien 61

Zeitschriftenschau . . . . 62—64

Zur Besprechung eingelaufen . . 64

Die Chronologie des ersten nachexilischen Jahrhunderts.

Von Wilhelm Erbt.

(Schluss.)

IV. Winckler hat darauf hingewiesen, dass das fürstliche Hohepriestertum in Jerusalem nach kurzer Zeit, wie das weltliche Fürstentum im Jahre 525, verunglückt ist. Jojakim, den das Judithbuch in der Abwehr eines Heereszuges des Grosskönigs vorführt, ist der Hohepriester gewesen, der sich in die Wirren der weltlichen Mächte hineinziehen liess. Auch sein Unternehmen hat im Danielbuche durch eine zeitgemässe Bearbeitung eine Beleuchtung erhalten: Daniel IV. Es galt die Unabhängigkeit des Hohenpriesters von der weltlichen Macht überhaupt zu erstreiten: ein Kirchenstaat sollte in Jerusalem entstehen, wie der mittelalterliche Staat der Päpste. Jahwegläubige sassen in allen Ländern des Morgenlandes. Im Gegensatze zum geschlossenen weltlichen Stadtstaate erstrebte man eine Genossenschaft mit einem priesterlichen Oberhaupt in unabhängiger Stellung, in einem selbständigen Jerusalem, gewiss ein berauschender Gedanke, aber undurchführbar, eine Utopie: diesem Hohenpriester, der die Gleichberechtigung mit auswärtigen Mächten forderte, hätten deren Untertanen Abgaben zahlen müssen, ihnen wäre er die höchste Instanz gewesen; die Gleichberechtigung, die er forderte, hätte tatsächlich die Abhängigkeit der anderen bedeutet.

Jojakims Name ist fast, die Kunde von seinem Unternehmen ganz verschollen. Von dieser Tat wagte man nicht zu erzählen, durfte es nicht wagen, solange die Genossenschaft des Judentums in weltlichen Staaten lebte; nur im historischen Romane erzählte man sich heimlich von Judiths Tat und meinte doch Jojakim, bis man ihn zuletzt in den Sorgen immer neuer Gegenwart vergass. Die Ideale aber, für die er sich eingesetzt hatte, verkündet noch so mancher Spruch in unseren Prophetenbüchern. So schildert Jes. 2, Mich. 4 den Zion als den Mittelpunkt der „am Ausgange der Tage“ zum Friedensreich gewordenen Welt.

Daniel IV. fügt dem Traum von den vier Weltreichen die fünfte Gestalt ein: einen Menschensohn, dem Macht, Ehre und Herrschaft gegeben wird. Er stellt das fünfte Reich dar, eine ewige, unvergängliche, nie zerstörte Macht. Hier erhalten wir das Losungswort, unter dem die Idee eines selbständigen Hohenpriestertums verkündigt wurde: der Hohepriester in Jerusalem der Fleisch gewordene Menschensohn.

Den Spuren des Daniel IV. begegnen wir dann weiter in Kap. 9. Er gibt die Auslegung des Jeremiaspruches, die wir heute noch dort finden, nur dass der hebräische Text nach der Auffassung des Bearbeiters aus der Seleukidenzeit die beiden entscheidenden Worte falsch



punktiert hat: „Zwei Siebenheiten Siebenheiten sind über dein Volk verhängt“: $2 \cdot 7 \cdot 7 = 98$ Jahre. Die ursprüngliche Lesart des Textes שבעים wurde von Daniel IV. einfach verdoppelt. Wir kommen damit, von 586 gerechnet, ins Jahr 488 als den Beginn der neuen Zeit. Verändert ist dann noch ein Satz in den heutigen Wortlaut: „Vom Ausgang des Befehls, rückgängig zu machen und Jerusalem zu bauen, bis zu einem fürstlichen Gesalbten sind sieben Siebenheiten“. Auch diese Angabe führt uns vom Jahre 537 ins Jahr 488.

Die Erweiterung, die Daniel IV. dem Buche gebracht, haben uns die letzten Kapitel erhalten. Die jetzige Datierung stammt von dem letzten Bearbeiter. Daniel IV. kann nur nach Jahren des Darius datiert haben. Das eben festgestellte Jahr 488 ist das 34. des Darius. Zu vermuten ist daher, dass Kap. 10 ursprünglich das 33. Jahr des Darius hatte. Als der Bearbeiter Kyros einsetzte, musste er naturgemäss statt des 33. das 3. Jahr schreiben, da dieser nicht so lange regiert hat.

Daniel bringt drei Wochen in einer Selbstkasteiung zu, die merkwürdig der Haltung der jüdischen Gemeinde von Elephantine nach der Zerstörung ihres Tempels entspricht. Auch diese fasten, salben sich nicht und trinken keinen Wein. An eine Zerstörung des jerusalemischen Tempels werden wir nicht zu denken haben. Merkwürdig stimmt zur Askese Daniels der Widerstand der Erscheinung gegen den Perserfürsten. Ich vermute, dass es sich bei der Zeitangabe (drei Siebenheiten Tage) wieder um eine versteckte Jahresangabe handelt: 21 Jahre.

Wer ist nun der Gegner des Perserfürsten? Wie dieser der Schutzgott Persiens ist, so muss auch die Erscheinung Daniels ein Schutzengel sein. Sie ist linnengekleidet, goldgegürtet; die LXX (Θ') schreibt statt Linnen und Gold Byssus; „in seiner Mitte Licht“. Sollte es der Schutzengel des Hohenpriesters sein, der die Orakeltasche auf der Brust trägt, kenntlich gemacht durch die gleiche Kleidung wie dieser? Diese Vermutung drängt sich um so mehr auf, wenn er „das Ebenbild ⟨des⟩ Menschensohnes“ genannt wird. Es ist dieselbe Gestalt, die Daniel IV. als fünftes Traumbild den vier Tieren zugesellt hat (Dan. 7 13). Der Hohepriester ist seine Inkarnation. Und wenn in den Liedern vom Knechte Gottes das Schicksal Jojakims besungen sein sollte, wie ich annehme, so würden sie die mythushaltigen Sätze von der der Götterwelt angehörigen Gestalt des Menschensohnes auf seinen irdischen Vertreter anwenden. Die Beziehung, die ich hier zwischen Hohenpriester und Menschensohn aufdecke, ist von weittragender Bedeutung für die Anwendung derselben Vorstellung auf Jesus. Ich erinnere nur kurz an den Hebräerbrief, an die Tempelreinigung, an das Recht, Sünden zu vergeben, *παῖς θεοῦ* usw. Die ganze Menschensohn-Frage tritt in eine neue Beleuchtung.

21 Jahre lang dauert der Widerstand gegen den Perserfürsten. Man wird annehmen müssen, dass Jojakim, seit 21 Jahren, seit 509 Hoherpriester, bei seinem Amtsantritt des Vorrechts beraubt worden ist, das man „Esra“, seinem Vater Jesua, verliehen hatte, zugleich der höchste weltliche Beamte in Juda zu sein[1]. Wieder wie in den Anfangszeiten Jesuas hat man ihm einen Statthalter zur Seite gestellt: der Streit zwischen Jesua und Serubabel, den Sacharja in seinem Nachtgesicht von den beiden Oelsöhnen zu schlichten versucht, ist wieder aufgelebt. Ist es nach der Ausschaltung der durch Serubabel vertretenen babylonischen Linie der Davididen zu einem Zusammengehen zwischen ihr und der durch Šešbaṣar vertretenen einheimischen Linie gekommen? Nachdem Serubabels Tod und die damit erfolgte Erledigung des Statthalterpostens Jesua den Weg freigemacht und er als „Esra“ des Chronisten sich bei Darius durchgesetzt hatte, war der Hohepriester zugleich der höchste weltliche Beamte in Jerusalem geworden. Haben sich die beiden feindlichen Linien wider den gemeinsamen Gegner vertragen, so berührt die Nennung der Šelomit, der Tochter Serubabels, 1. Chron. 3 19 merkwürdig. Hat sie den Frieden stiften helfen? Ein Mešullam, der denselben Namen wie ihr Bruder führt, tritt „Esra“ nach der chronistischen Darstellung entgegen, als er die Entlassung der zum ʿam haʾareṣ gehörigen Frauen fordert (Esr. 10 15).

Jetzt ist Michael, d. h. Gott selbst, an die Stelle des Menschensohnengels gegen den Perserfürsten getreten, während dieser Daniel die Gegenwart beleuchtet. Wir befinden uns am 24. Tage des Monats, 3 Tage nach den 3 Fasten- und Widerstandswochen. Das führt uns, wieder in Jahre umgerechnet, in das Frühjahr 486. „Gleich werde ich zurückkehren, um mit dem Perserfürsten zu streiten, — nicht mehr Widerstand zu leisten, sich passiv zu verhalten, sondern zu kämpfen! — und wenn ich ausziehe, ist der Griechenfürst erschienen“. Diese Andeutungen beleuchten blitzartig die geschichtliche Lage. 490 war die Schlacht bei Marathon, das zweite Unternehmen der Perser gegen die Griechen war ergebnislos verlaufen. Im Frühjahr 489 war die Wahrheit trotz der mitgebrachten Gefangenen von Eretria überall bekannt; „Darius

[1] Man beachte wohl den Unterschied: Hoherpriester und höchster weltlicher Beamter (Statthalter, Steuererheber) des Grosskönigs — unabhängiger, absoluter Hoherpriester!



rüstete mit noch grösserem Eifer zum Kriege wider Hellas .... Ein grosses Getümmel war in Asien drei Jahre lang. Da empörten sich im vierten Jahre (487) die Aegypter" (Herodot VII 1). Auch in Juda rechnete man mit einem Gegenangriff der Griechen. Schon OLZ 09 Sp. 161 habe ich auf die Hoffnung hingewiesen, die die Knecht-Jahwe-Lieder auf die „Inseln" setzen.

Hat man von einem Einfluss des alten Orients auf Griechenland gesprochen, jetzt wird man die Rückwirkung der griechischen Verhältnisse auf das Morgenland, auf das Alte Testament zu untersuchen haben. Dort war an die Stelle der Könige und Tyrannen die Demokratie getreten: der die Polis repräsentierende eine Herr war durch die Genossenschaft der freien Bürger ersetzt. Diese Bewegung konnte nicht eindruckslos am Judentum vorübergehen. Auch hier war durch den Eingriff Nebukadnezars das Königtum nach dem Ideale des Deuteronomiums gestürzt worden; ein genossenschaftlicher Zusammenschluss war an die Stelle der Polis getreten.

Daniel erhält schliesslich von dem Engel den Aufschluss über „das Ende der Tage" (Jes. 2). Die Geschichte der letzten 50 Jahre zieht an ihm vorüber, gleichsam eine Ausdeutung des Traumbildes von den 4 (5) Weltreichen. Die Ausscheidung der auf die persische Zeit gehenden Stellen ist bereits Winckler fast vollständig gelungen. Kyros, der Besieger der drei Weltherrscher, Kambyses, Smerdes und Darius werden nacheinander vorgeführt. Mit Darius kommt die Endzeit. Seine griechischen Feldzüge bringen ihn ins Verderben. Deutlich wird der Marathonfeldzug gegen die Unzugänglichen erwähnt, sein schlimmer Ausgang und die neuen Rüstungen, die eben beginnen. Die neue Heerfahrt soll ihm den Tod bringen. Dass er daheim gestorben, hat Daniel IV. noch nicht erlebt.

Ein kleiner Zusatz am Ende soll die Schwankenden wieder festmachen. Befinden wir uns nach der Annahme des Verfassers am 24. Nisan 489, so führen uns 1335 Tage weiter in den Dezember 486. Ist dies der Tag gewesen, der die Hoffnungen neu belebte, den der Prophet, um den Eindruck zu verstärken, vorausgesagt haben sollte? Etwa der Tag, wo in Jerusalem die Nachricht von der tödlichen Erkrankung des Darius anlangte?

Noch zwei andere Glossen geben uns Aufschluss über das Ende Jojakims. „Der Gesalbte (wird beseitigt), und er hatte keine Schuld" notiert ein Leser, als Xerxes den Aufstand in Palästina und Aegypten niedergeworfen hatte. Und ein anderer schreibt zum Zukunftsbild des Engels: „Und er dringt in das Land der Zier, und zehntausende werden fallen, diese aber gerettet werden: Edom, Moab und die Häuptlingschaft der Ammoniter. Und er wird seine Hand gegen die Länder ausstrecken, und Land Aegypten wird nicht zur Rettung sein. Und Macht hat er über die Gold- und Silberschätze und alle Kostbarkeiten Aegyptens („nachdem die Aufrührer bezwungen und Aegypten in eine noch viel härtere Knechtschaft gebracht, als es unter Darius war" Herodot VII 7) und die Libyer und Kušiten in seinem Gefolge". Dieser zweite Glossator zeigt uns, welche Stellung die Davididen, die im Lande der Ammoniter begütert waren (Winckler, Altor. Forschungen II S. 505 ff.), zu dem Unternehmen Jojakims eingenommen haben, die natürlich gegeben war, wenn sie den persischen Statthalter zur Zeit Jojakims gestellt hatten. Sie standen auf der Seite der Perser, als Xerxes den Aufstand 484 niederwarf. Der Glossator hätte auch die Geretteten ʿam haʾareṣ nennen können; er gebraucht aber die Schlagworte seiner, der hohenpriesterlichen Partei: Edom, Moab und die Häuptlingschaft der Ammoniter.

Diese Schlagworte begegnen uns wieder für die Gegner der Juden im Judithbuche mit seinem Hohenpriester Jojakim. Später tritt dafür das Schlagwort „Samaritaner" ein (OLZ 09, Sp. 158). Unser Glossator und das Judithbuch mit seinem grotesken Kriegszuge vollenden den Beweis, dass der Aufstand Jojakims 486/84 stattfand. Man hat das Judithbuch, das ursprünglich, wie Winckler nachgewiesen hat (Altor. Forschungen II S. 266 ff.), eine frühere Zeit romanhaft behandelte, auf das grosse Xerxes-Unternehmen umgearbeitet, das die Niederwerfung Palästinas und Aegyptens und den vergeblichen Zug gegen Griechenland („bis zum Gebiete der zwei Meere" 112; vgl Daniel IV: „er wird seine Prachtzelte innerhalb der Meere — ימים vielleicht Dual — aufschlagen") umfasste.

V. Auch in der Seleukidenzeit ist das Danielbuch wieder zeitgemäss gemacht worden. Neu eingefügt wurde Kap. 2: „Nebukadnezars Traum von den 5 Weltreichen." Natürlich ist dazu alter Stoff benutzt; die fünf Elemente Gold, Silber, Erz, Eisen und Ton dienen dazu, die Weltalter zu charakterisieren. Ueber die Beziehungen des Daniel V. zu den Tagen der Seleukiden ist genügend geschrieben worden. Ich begnüge mich hier mit dem Hinweis auf die Veränderung, die er mit den Datierungen vorgenommen hat. Die genaue Kenntnis der Namen der Grosskönige des Ostens war verloren gegangen, ihre Zeit zu fern gerückt; alles drängte dahin, gewisse Typen zu schaffen: Nebukadnezar, der Zerstörer Jerusalems, den Gott aber demütigt und zur Anerkennung seiner Macht und seiner Gläubigen zwingt, Belsazar, der übermütige Frevler, in dessen Tage Träume von Not und Qual, aber auch von Errettung fallen, der plötzlich gestürzt

wird, Darius, unter dem der Tempel gebaut wurde und die Jeremiaweissagung sich erfüllte, die gerechte Sache über Verleumder triumphierte (Dan. 6 — Esr. 5), und Kyros, der durch sein Edikt bekannt blieb, während dessen Regierung Daniel das letzte tröstliche Gesicht erlebte. Mit dieser Vereinfachung war der historische Roman schon vorangegangen; jede Neuausgabe dieser Bücher suchte die Erlebnisse der jüngsten Vergangenheit zu berücksichtigen, um den vertrauten Lesestoff anziehend zu erhalten.

VI. Den nachgewiesenen fünf Entwickelungsstufen unseres heutigen Danielbuches ist eine Vorstufe vorangegangen. Peiser hat, wie schon erwähnt, das Buch Habakuk als die Schrift „eines Prinzen des jüdischen Königshauses“ erwiesen, „der als junger Knabe nach Niniveh kam und dort aufwuchs, der dem assyrischen Hofe nach assyrischem Brauch und Recht als Geisel überlassen werden musste. Der Knabe wurde erzogen, wie es in Niniveh Brauch war, lernte daher Schrift, Sprache und Literatur, den höfischen Ansprüchen entsprechend; für die von Ašurbanipal gesammelte Bibliothek scheint er sogar ein lebhaftes Interesse besessen zu haben. Seinen offiziellen Namen kennen wir nicht; als sein Schriftstellername wird ḫabaqûq angegeben, was ein gutassyrisches Pseudonym sein könnte, da ḫambaqûqu der Name eines assyrischen Gartengewächses ist“. Die Nachweise, die Peiser beigebracht hat, sind so überzeugend, dass seine Klage über die Nichtbeachtung, die er gefunden, (OLZ 10, 1), wenig ruhmvoll für die deutsche Wissenschaft ist.

Wenn das Buch Habakuk immer wieder Leser und schliesslich Aufnahme im Kanon gefunden, so muss ihr Verfasser einen begründeten Ruf über seine Anonymität hinaus besessen haben. Ich frage, war sein hebräischer Name etwa Daniel? Dann wäre es begreiflich, wenn jedermann orientiert war, wenn ein Daniel am Hofe des Grosskönigs im Osten sich in ernster Zeit zum Worte meldete: jeder wusste, das ist unser königlicher Prophet, in aller Weisheit des Auslands erzogen, ein Mann, der entscheidend zu raten versteht; hört, was er uns heute zu sagen hat! Wir kommen mit unserer Vermutung zu einer Vorstufe der Legenden, die ursprünglich in Niniveh spielte.

Zugleich aber bekommen all diese Legenden plötzlich Farbe. Wenn man die Legende von dem braven Prinzen hört, der sich Pflanzenkost ausbittet, um sich nicht in der Fremde zu verunreinigen: „ḫambaqûqu ist der Name eines assyrischen Gartengewächses“ und zugleich, werden wir hinzufügen, der assyrische Neckname des Königssohnes, der aus religiösen Bedenken Pflanzenkost ass. Und der Feuertod, der dem Prinzen vom Schicksal zugedacht scheint, vor dem er, nicht aber „die Frevler, die den Braven umringen“ (Hab. 1 4), bewahrt wurden, bekommt eine überraschende geschichtliche Bedeutung: Ninivehs Brand, der nach Berossus den letzten Assyrerkönig verschlang. „Auf meine Warte will ich steigen, treten zur Zinne, was er mir sagen wird“ (Hab. 2 1): so dichtet Habakuk, so handelt in der Legende Daniel, „der in dem Obergemach seines Hauses ein in der Richtung nach Jerusalem geöffnetes Fenster hat und dort täglich dreimal betet“. „Schreib ein Gesicht, und deutlich, auf die Tafeln, dass eilen kann, wer's liest“ (Hab. 2 2). Solche Gesichte schreibt auch der Held der Legende. Wir werden zu der Annahme geführt, dass man das Prophetenbuch Habakuk schriftlich oder mündlich mit Legenden begleitete, etwa wie unser heutiges Jonabuch neben einem verlorenen Prophetenspruchbuch Jona einhergegangen sein wird. Sie gehörten zur Unterhaltung des Geschlechts um 590 und der Exulanten: die Erziehung des Prinzen am Hofe des Grosskönigs, seine wunderbare Rettung aus Feuersnot, sein Glaubensmut, seine Verachtung der Götzen („Weh dem, der zum Holz spricht, erwache, erhebe dich, zum stummen Stein“ Hab. 2 19), seine Voraussicht der Zukunft (Hab. 1 6 ff.), bis sie endlich vom Jahre 562 ab in immer neuen Auflagen neues Leben und immer neue Bedeutung gewannen.

Zur Gewissheit aber wird meine Vermutung erhoben durch die Geschichte vom Bel und dem Drachen, die *ἐκ προφητείας Ἀμβακουμ* stammen, die sogar den Propheten Habakuk als handelnde Person, in ihrer jetzigen Gestalt allerdings von Daniel selbst unterschieden, einführen. Der Zusammenhang zwischen Daniel und Habakuk ist selbst in der durch das viele Weitererzählen zerpflückten Form dieser Legenden nicht vergessen, und diese Legenden waren unter dem Sammelnamen „Prophetie Habakuks“ bekannt. So dürfte die Vermutung nicht zu kühn sein, dass sich unter dem Namen *Ἀμβακουμ υἱὸς Ἰησου ἐκ τῆς φύλης Λευι* ein *Ἀμβακουμ υἱὸς Ἰωσειου ἐκ τοῦ φυτοῦ Δαυειδ* חבקוק בךיאשיהו מזרע דוד versteckt.

Diesen Sohn Josias finden wir wieder in dem rätselhaften Šallum (1. Chron. 3 15), der von dem Bearbeiter des Jeremiabuches (Jer. 22 11) mit dem König Jehô'aḫaz verselbigt wird, den König Necho absetzte und nach Aegypten brachte (2. Kön. 23 33). Der Bearbeiter wusste noch, dass dieser Prinz Šallûm ausser Landes gebracht, nicht mehr zurückgekehrt, sondern in der Fremde gestorben ist. Šalem „der Unversehrte“, integer, wie zu punktieren ist, ist der Versuch, den fremden Namen des Prinzen בלטשאצר „Sein Leben schütze“, „geschütztes Leben“ hebräisch wiederzugeben.

Ist aber Habakuk identisch mit Daniel, so wird man unserem Buche nicht mehr aus dem Umstande, dass Sirach es nicht erwähnt, einen Strick drehen dürfen. Die Prophetie Habakuk und Daniel erscheint bei ihm unter den „zwölf Propheten", er hatte keine Veranlassung, noch Daniel als den dreizehnten zu nennen. Das grosse Ansehen des judäischen Prinzen beweist schliesslich seine Nennung neben Noah und Hiob in der nachexilischen Erörterung Hes. 14 12 ff., die die Legenden und wohl auch irgendeine Entwickelungsstufe unsers Buches voraussetzt.

c. Das Ergebnis.

562. Die Urgestalt des Danielbuchs als die volkstümliche Deutung der Wiedereinsetzung Jojakims durch Amel-Marduk.

537. Edikt des Kyros, beleuchtet von einer Neubearbeitung des Danielbuchs. 5. September: Anfangstermin der neuen Zeitrechnung Judäas unter Šešbaṣar, wie sie im Hesekielbuche vorliegt. Jaazanja aus der Priesterfamilie „Ezra" Hoherpriester.

527. Beginn der Verhandlungen Šešbaṣars mit Aegypten.

525. Mai Zerstörung Jerusalems. — Serubabel persischer Statthalter.

520. Dezember Grundlegung des neuen Tempels. Jesua, der Sohn Jaazanjas, Hoherpriester.

519. September Wiederaufnahme des Gottesdienstes.

516. Vollendung des Tempelbaus. Serubabel ist inzwischen gestorben. Jesuas Reise an den Hof, erreicht seine Ernennung zum Statthalter. Ordnung der Verhältnisse nach seiner Rückkehr. Eine abermalige Neubearbeitung des Danielbuches beleuchtet die Vorgänge.

509. Jesua †. Sein Sohn Jojakim Hoherpriester, neben ihm wieder ein persischer Statthalter ernannt (Nachkomme Šešbaṣars?).

489. Frühjahr. Das Gerücht vom Misslingen der griechischen Expedition verbreitet sich, neue Rüstungen der Perser rufen eine grosse Erregung hervor.

487. Die Aegypter empören sich.

486. Frühjahr Jojakims Aufstand zur Herstellung eines unabhängigen Hohenpriestertums. Eine Neubearbeitung des Danielbuches beleuchtet das Unternehmen.

484. Xerxes unterdrückt den Aufstand mit Hilfe des ʿam haʾareṣ und der einheimischen Davididen.

Zu den Königslisten aus Assur.

Von Otto Schroeder.

Die wichtigen Bruchstücke von Königslisten, die Weidner in MVAG 1915 Nr. 4 in ausführlicher Bearbeitung mitteilen durfte und die er auch MDOG Nr. 58 kurz behandelte, werden in Kopie als Nr. 9 ff. meiner in Vorbereitung befindlichen „Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts" veröffentlicht werden. Da Weidner und ich unsere Abschriften wiederholt miteinander verglichen und auch die Originale, soweit sie uns noch zugänglich waren, gemeinsam überprüft haben, wird die Textausgabe im allgemeinen den Text bieten, den man nach den Umschriften vermutet. Gleichwohl seien ein paar Bemerkungen gestattet.

Fragment A, jetzt VAT 11554, Nr. 15 meiner Ausgabe, ist auf der Vorderseite jetzt vollständiger lesbar:

[*šanâ*]*ti*^{meš}

ḪU — ^{d}*A-šur*
ḫi-pí *šanâti*^{meš}

Ri-im-^{d}*Sin*
[ ] *šanâti*^{meš}

Z. 2 *ḪU*, nicht *TI* (?); zum Namen vgl. VR 44, 10 c. d. *Ḫu-me-me* = *Amêl-*^{d}*Gu-la*; s. auch Haupt, NE Nr. 51, 14. Demgemäss ist *Ḫu-*^{d}*A-šur* = *Amêl-*^{d}*A-šur*.

Z. 3. Vor *šanâti*^{meš} ist nicht einfaches *BI*, das Weidner (a. a. O. S. 6) als $^{2}/_{3}$ deutet, sondern *ḪI.BI* = *ḫi-pí* erkennbar. In der Vorlage war also die Zahl der Regierungsjahre nicht mehr leserlich; zu *ḫi-pí* vgl. Delitzsch, HWB S. 286a.

Z. 4. ist *Ri-im-*^{d}*Sin* sicher.

In dem gegenwärtig unauffindbaren Fragment B, Nr. 14 meiner Ausgabe, ist Z. 3 zweifellos richtig zu *[I-r]i-šú* ergänzt. Dagegen glaube ich nicht, dass es sich um den bekannten Irišu, Sohn Ilušumas handelt Nimmt man mit Weidner dies an, dann muss man auch gleich ihm den Ausweg beschreiten, anzunehmen, „dass das Fragment B nur eine Auswahl von Königsnamen, wiewohl unter Wahrung der zeitlichen Aufeinanderfolge, umfasst." Welchen praktischen oder wissenschaftlichen Wert hätte aber solch eine Auswahl gehabt? Diskrepanzen in den Zahlenangaben späterer Herrscher gerade mit Hinblick auf Irišu liessen sich bisher nicht zwanglos beseitigen; sollte es nicht am naheliegendsten sein, zwei Irišu anzusetzen? *Irišu mâr Ilušuma* wäre = *Irišu I*, der Irišu des Fragments B = *Irišu II*. Dann kann man Fragment B ruhig als vollständige Liste ansehen. Unmittelbar nach Irišu bzw. dessen Nachfolger ist laut Fragment B ein Einschnitt zu machen; der Trennungsstrich hier wie auch zwei Zeilen weiter lässt sich kaum anders denn als Hinweis auf einen Dynastiewechsel oder eine Aenderung der Regierungsform deuten. —

MAN-Ašur in Zeile 9 des gleichen Fragments ist gemäss Brünnow Nr. 9954 *Puṣur-Ašur* zu lesen, wir haben also mindestens drei Herrscher dieses Namens zu unterscheiden. —

Kaspisches IV:

Ga-šindi-katla, Lullu-me und Lullu-bi.

Von G. Hüsing.

Wir haben im 2. Beitrage (OLZ 1917 Sp. 178) den Namen *DURU-katli-me* als eine kaspische Genetivkonstruktion mit funktionellem Nominativ der Sache besprochen und daran die Bemerkung geknüpft, dass auch ein * *DURU-Kurigalzu-me* als eigentlicher, ursprünglicher Name dieser Stadt vorauszusetzen sein werde, einfach darum, weil sie als Gründung eines Königs Kurigalzu, also eines Kaspiers, zu gelten haben wird und der erstbehandelte Name in Verbindung mit *Gašindi-katla* wohl genügend zeigt, dass diese Namenformen als kaspische zur Welt kamen.

Dabei will ich zu *Ga-šindi-katla* noch bemerken, dass das Elamische ein *g* und *k* (und *q*) nicht unterscheidet, was in gleicher Weise auch vom Kaspischen anzunehmen ist. Das *Ga* wird also akkadische Rechtschreibung, entsprechend akkadischer Aussprache sein, und der Name wäre dann etymologisch, zunächst ohne Rücksicht auf den Sinn, als *Kan-šim(a)-di-katla* aufzufassen. Nach meinem vorigen Aufsatze (OLZ Sp. 208) wäre *ka* — ursprünglich wohl *kam*, vor Dentalen *kan*, dessen *n* weiter auch assimiliert wird — = Name, *šindi* — ursprünglich *šim(a)-di*[1] — = „welcher gegeben hat" (Sp. 209), und *katla* ist das Prädikat = der König. Dass der Ausdruck unseres Hülfsverbums „sein" im Elamischen immer grosse Schwierigkeit macht, sehen wir daraus, dass noch das Ḫōzī der Achamaniden (Bag. III 79) das iranische *āham* (ich war) nicht übersetzen kann sondern es einfach übernimmt als *am*, während es kurz zuvor (Bag. III 65) das iranische *ahati* (den Konjunktiv im Sinne von „es möge sein" mit Wunschbedeutung) nicht übernimmt, sondern durch die iranische Imperativform *astu* ersetzt, die wir nur aus dem Ḫōzī-texte kennen lernen[2]; es muss also die iranische Imperativform förmlich dem Ḫōzī-Sprachschatze einverleibt worden sein, wenn man mit dieser Form eine andere des iranischen Textes übersetzte[1]. Ist meine Uebersetzung richtig, dann ist sie eine nachherige Stütze für meine Deutung des *kadašman* wie des *šindi*, und natürlich ist dann an *Gašindikatla* nichts weiter zu ergänzen, während „*DURU-Kurigalzu*" nach der Ergänzung durch ein *-me* schreit, wenn man den Namen, den der kaspische König der Stadt gab, sich in kaspischer Form vergegenwärtigte; er steht völlig parallel dem *DURU-katli-me*.

Entsprechendes gilt aber doch wohl auch von dem Namen der Stadt *DURU-Lulu-me*, denn so muss der Name der Stadt doch angesetzt werden, wenn bei Assurnāṣirpal, Annal. II 44 hinter einander aufgeführt werden: „*150 alāni ša Larbusai, DURU-Lulumai, Bunisai, Bārai*". Von einer Stadt „*Dūr-Lulumai*" (Streck in ZA XV S. 280), die den Namen „die Festung der Lullu" in semitischer Sprachform führte, ist hier gar keine Rede, die Einwohner der Stadt (und ihres Gaues) sind die *DURU-Lulum-ai*, ein „der Luläer" könnte nur in dem *Lulu* stecken, das durch das folgende *me* als im Genetiv stehend bezeichnet wird. Das wäre dann wohl möglich, aber durchaus nicht sicher, denn man würde ein *DURU-Lullu-p-me* erwarten.

Finden wir statt DURU ein *alu*, also *Alu-Lulu-mē*, womit in der „synchron. Geschichte" I 31 die gleiche Stadt gemeint sein dürfte, so ist das *me* natürlich in gleicher Weise berechtigt und zu erklären; nicht minder aber auch hinter *mātu*, also doch wohl auch dann, wenn wir *ālu* oder *mātu* als Determinative auffassen. Wenn wir bei Adad-nirari (3—5) auf ein *umman Kašši, Quti, Lulumi* u. *Šubari* stossen, so ist vielleicht zu erwägen, ob nicht *umman* gar ein kaspisches Wort für „Volk" sein mag. Es ist doch auffallend, wie vorzugsweise es vor den Namen von Völkern steht, deren Bekanntschaft den Assyrern durch kaspische Stämme vermittelt sein musste, und welcher Nationalität die Subari waren, bliebe auch noch festzustellen: der Gedanke aber, das Wort für „Stadt" *human-iš* (im achamanidischen Ḫōzī) mit *umman* in Verbindung zu bringen, liegt wohl nahe genug[2]. Auch „Volk" müsste elamisch (vgl. *kissum*) ebenso als Sache behandelt werden wie etwa *puhu* (= Sippe); „das Lulu-Volk" müsste also *umman Lulu-me* heissen. Man hat geglaubt die Beobachtung machen zu können, dass die Formen mit *m* aus assyrischem Munde stammen, während die Formen mit *b*, wie *Lulubi, Lulube, Lu-ul-*

---

[1] Der gleiche Bestandteil ist wohl das *sindi* in den Namen der Städte *Up-sindi (Hup-sindi)*, östlich von *DURU-Lulu-me* und *Par-sindi*, offenbar südlicher gelegen, beide genannt in den Annalen Assurnāṣirpals, Kol. II 69 und 73. Beide Namen halte ich für verkürzt, es fehlt das Prädikat bezw. Subjekt, wie in *Šindi-Purijaš* das Objekt.

[2] Uebereinstimmend mit awestischem und indischem *astu* gegenüber lat. *esto*, ἔστω.

[1] Entsprechende Zustände dürften sich wohl auch bei anderen kaukasischen Sprachen herausstellen.

[2] Warum schreibt man denn stets *um-ma-an* (oder *um-man*) *Manda*, und nicht *ummānāte?* und warum ist das Wort fast ausschliesslich auf die Manda beschränkt? Ist hier nicht ein fremdes Wort an *ummānu* angeglichen, und zwar zunächst in der Schreibung?



lu-bu-u, *Lu-ul-lu-ba-a(-ti)*, *Lulubum-KI*[1], *Lulubim-KI*, *Lulube-KI-im*, *Lulubi-KI*, die babylonischen seien. Der Tatbestand ist nicht zu bestreiten, ebenso sicher ist das *b* das elamische Pluralsuffix, aber ein mundartlicher Wechsel zwischen *b* und *m* ist aus dem Befunde nicht ableitbar, vielmehr ist *b* eben das Suffix des persönlichen Plurals, *m* aber bekanntlich das Suffix der Sache, und beide begegnen natürlich, wie in den elamischen Texten, nebeneinander, nie aber in gleicher Bedeutung. (Das hat Scheil übersehen, und eine Menge Fehler bei ihm geht darauf zurück).

Ich denke mir, die Assyrer haben zuerst die Stadt *DURU-Lulu-me* kennen gelernt und daraus ihre Namenform gebildet, während die Akkader von alter Zeit her mit dem Volke der *Lulubi* zu tun hatten und daher bei dieser Form blieben. Einen Beleg dafür, dass keine assyrisch-mundartliche Form vorliegt, haben wir an *Elli-pi*, *Elli-bi*, wofür sich niemals ein *„*Elli-mi*" findet.

Ist in *DURU-katli-me* das *me* kaspisch, d. h. nicht südelamisch, so ist damit die Möglichkeit gegeben, dass es auch in *Duru-Lulu-me* kaspisch sein kann, aber nicht bewiesen, dass nun auch die „*Lulu-bi*" überhaupt oder die Namenform im Besonderen kaspisch sein müssten. Ich vermute, dass das Volk wohl der nordelamischen Gruppe zuzuzählen sein wird und dass ihr Name eigentlich *Lalla-p* hiess, während *Lulubi* eine südelamische Form sein wird, denn im anderen Falle würde der alte Lullu-König wohl nicht *An-nu-ba-ni-ni* heissen sondern eher **Ḫu-un-nu-ba-ni-ni*. Es wäre aber auch möglich, dass nur die Dynastie nordelamisch gewesen wäre — doch denke man auch an das *mâtu Lu-lu-i-ni* in der chaldischen Inschrift von Sidikān-Topzauä: der Name der Lulu reicht also ziemlich weit nach Norden.

Die Form *Lul(l)u* würde an sich gar keine Schwierigkeiten machen, wenn wir nicht genötigt wären mit der Frage abzurechnen, ob nicht daneben eine Form *Lal(l)a* steht.

So überschreitet Assurnaṣirpal (Ann. II 62) im Lullu-Gebiete den Fluss *Lal-lu-u*, d. i. offenbar „der *Lall*-ische" in semitischer Sprachform, genau wie der Gott *Kassû* „der *Kass*-ische" ist[2]. Lautet im letzteren Falle die einheimische Form *Kasi-p-ar*, so ist zu bedenken, dass sie eben vom Plurale *Kasi-p* stammt; der Fluss würde also schliesslich auch *Lalla-p-ar* lauten können, wahrscheinlicher aber *Lalla-r*. Sein Nachbar ist der *Etir*, der sein *ṭi (di!)*-Zeichen wohl einer graphischen Anlehnung an „*e-di-ru*" *(eṭeru)* verdankt. Er scheint nämlich vom *Etini*-Gebirge zu kommen und wird sich daher als *Eti-r* wohl neben den noch hypothetischen *Lala-r* stellen. Ein geographischer Begriff *Lalar* ist uns durch die neuelamischen Texte belegt, wo der König von Elam die *Lallar-ippe* besiegt; wir wissen nur nicht, ob sie nach einem Flusse oder nach einem Gebirge benannt sind[1]. Auch der bei Sarrukin dreimal begegnende Name der Stadt *Lallu-Ugnu* lässt die gleiche Frage offen, denn blau (*ugnu*) konnte ebensowohl ein Gebirge wie ein Fluss genannt werden, und von einem von beiden hat die Stadt doch wohl den Namen, der möglicher Weise auch die „Stadt *Lallu* am Ugnu-Flusse" bedeuten könnte — vgl. *Ḫalpu-Ugnu* (neben *Ḫalpi*) gleichfalls bei Sarrukin.

In den Annalen Assurnāṣirpals (II 34) erfahren wir, dass die Lullu *(mâtu Lullu!)* den Berg Niṣir, den Berg der Rettung in der babylonischen Flutsage, „*Kinipa*" nannten. Das ist sprachlich sehr uneinleuchtend, denn das wäre eine persönliche Pluralform; das Wort könnte wohl nur ein Possessiv, abgeleitet von solchem Plurale sein, und würde dann, entsprechend *Kasi-pa-r*, vielmehr als **Kini-pa-r* zu erwarten sein.

Diesen Berg suche ich heute wie vor 20 Jahren in dem nordwestlichen Teile des Karadagh, der an den kleinen Zab abfällt; denn *Bunāis* ist *Bunāsi* — vgl. dazu ZA XV S. 267. Freilich ist es auch nicht gleich dem Passe von *Babite* wie Belck meinte, sondern der Pass von Bunasi ist eben dort anzusetzen, wo Billerbeck (Sandschak Suleimania) den von Babite suchte: es ist der Pass, der den „Kinipar" vom übrigen Karadagh trennt. Der Pass von Babite aber ist derjenige, durch den man von Assyrien aus nach Ueberschreitung des kleinen Zab bei Altun-Köprü gelangte, beim heutigen Biban. Zwischen Babite und dem „Kinipar" liegt also die Landschaft *Bāra* mit der Hauptstadt *Tul-Bāri*. Daher hatte Billerbeck (Sandsch. Sul. S. 8) recht, wenn er *Kiniparbara* in Verbindung mit *Kinipa* brachte[2]: es ist wirklich *Kinipar-Bāra*, und jenseit des *Kinipar*, dessen *r* also damit beglaubigt ist, lag die Stadt *DURU-Lulu-me*, offenbar an einem Nebenflusse des Turnad; letzterer entspringt östlich des *Nišpi*-Gebirges (nördlicher Chalchalan-Dagh, und bezog sein Wasser z. T. von Tokma-Dagh, in dem Billerbeck den „Kinipa" erkennen wollte.

---

[1] Vgl. *Gutebum-KI* im Texte des Arad-Nannar (Vordas. Bibl. I 1 S. 150) = „Land der Qute".

[2] Ist *DURU-Lulu-me* ursprünglich die Stadt des Gottes *Lulu*? (Vgl. Jastrow Rel. Bab. u. Ass. I 163).

[1] Ein ursprünglicher Stammesname könnte nur *Lalla-ppe* heissen; das *r* zwingt zur Annahme, dass hier eine Bevölkerung nach einem geographischen Begriffe benannt ist.

[2] Damit nehme ich also zurück, was ich OLZ 1901 Sp. 322 gegen Billerbeck schrieb.

Damit kennen wir also Lullu am kleinen Zab, über den hinaus nach N. W. sie ebenfalls gereicht haben können. Ihr Name ist bestimmt in dem der Landschaft „*Δολομηνη*" bei Strabon (C. 736) wieder zu erkennen, den ich bereits OLZ 1907 Sp. 194 als *Δολομηνη* erklärte. Ihre Lage ist leider nicht genau bestimmbar, doch gehört der Name vielleicht mit *Δολβα*, einer Stadt in Adiabene, gleichfalls unbekannter Lage, zusammen[1], und dann wird auch *Δολβηνοι, Δολβαιοι* zu lesen sein. Allerdings besteht auch die Möglichkeit, dass *Δολβα* und „*Δολομηνη*" gar nichts mit einander zu tun hätten: dass das Land hier nach der Stadt benannt wäre, ist mir sehr unwahrscheinlich, da ich in *μη* und *νη* Suffixe glaube annehmen zu sollen wie in *Sipir-me-na*.

Welcher Art der l-Laut im Namen *Lulu* ist, wissen wir natürlich nicht; er könnte ursprünglich ein *r* oder, vielleicht noch wahrscheinlicher, ein lateraler Zungenstosslaut gewesen sein — aber schon zu Anubaninis Zeiten konnte man ein *l* schreiben, was also der geeignetste Ausdruck für den Laut war. Nun hat W. M. Müller (Asien und Europa S. 395) die ägyptische Schreibung „*Ru-n-ru*" für ein Land, das zwischen Mitani und Assur genannt wird, als „wohl *Lullu*, ein östliches Grenzland Assyriens" auffassen wollen. Man möchte aber meinen, dass dann dieses Lullu-Land nicht östlich sondern westlich, genauer nordwestlich von Assyrien zu suchen sei. Dort liegt, nach Angabe Assurnāṣirpals, vgl. KBI S. 92, zwischen *Nirdun* und *Dirra* genannt, ein Land *Luluta*. „Ich vermute, dass — das — nichts anderes als Lulu-Land bedeuten werde, denn aus diesen Gegenden dürften die Lullu wohl etwa kommen" — so schrieb ich vor 10 Jahren in OLZ (1907 Sp. 194), und ebenda Sp. 487 fanden sich dann die Worte „Damit erledigen sich Hüsings Deutungen von — — — *Luluta* als Lullu-Land." Da die in Rede stehenden „Gegenbemerkungen" von Maximilian Streck in der Geschichte der elamischen Forschung unvermeidlich wohl immer eine Rolle spielen werden, wie sie ihr Verfasser nicht erwartet haben dürfte, so wollen wir in weiteren Beiträgen zwar die von ihm „erledigten" Dinge weiter behandeln, dabei aber nicht mehr auf OLZ 1907 Sp. 486—495 zu sprechen kommen. Darum sei schon hier daran erinnert, dass die „Erledigung" darin bestand, dass Streck bestritt, dass 1. südelamischem *u* ein nordelamisches *a* gegenüber stünde, 2. dass fürs Elamische ein Wort *ti* (*ta*, *tu*) = „Land" anzusetzen sei. Da ich das Letztere nie behauptet habe und selbst durchaus bestreiten müsste, so wollen wir annehmen, dass wir in seinem Texte statt „Wort" zunächst das Wort „Suffix" einsetzen dürfen. Mit diesen Vorbemerkungen hoffen wir also der Pflicht des Abrechnens mit bisherigen Meinungen Genüge geleistet zu haben, denn es ist mir nicht bekannt, dass innerhalb der letzten 10 Jahre ausser Streck sich jemand zu diesen Fragen geäussert hätte.

[1] Streck bei Pauly-Wissowa unter Dolba, was er als syrisch *dolbā* = Pappel erklärt.

Jaudi.

Von F. E. Peiser.

Hüsing hat in dem vorstehenden Artikel darauf hingewiesen, dass er schon vor zehn Jahren in der OLZ das *ta* von *Luluta* als länderbildendes Suffix aufgefasst habe. In diesem Zusammenhange möchte ich an MVAG V 73 (Jahrgang 1900) erinnern, wo ich Anm. 1 schrieb, dass „Nichtsemiten das Land um Urusalim als Jau+da bezeichneten". Bald darauf habe ich in meinem Handexemplar als analoge Fälle beigefügt: Kas-da. Uraš-ṭu, Ma-da, Amar-da (Marduk) und Apir-ti. Von diesen wird Ma-da, wie mir Hüsing schreibt, jedenfalls zu erreichen sein. *Kas-da ist natürlich der bekannte Versuch, eine ursprüngliche Form für a כשדים und b Kaldi zu Grunde zu legen. Was damals wohl als halsbrecherische Vermutung angesehen werden konnte, darf jetzt, dank den Arbeiten Hüsings, besser fundiert erscheinen. Darum sei die Stelle aus der Vergessenheit wieder hervorgezogen.

Besprechungen.

Schmidtke, Friedrich: Asarhaddons Statthalterschaft in Babylonien und seine Thronbesteigung in Assyrien 681 v. Chr. (Altorientalische Texte u. Untersuchungen, hrsg. v. Bruno Meissner I 2.) S. 73—138. gr. 8°. Der Band v. 4 Heften M. 15 —. Leiden, E. J. Brill, 1916. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Das Heft behandelt Vorgänge in Assyrien und Babylonien aus den Jahren 689—681, d. h. von der Eroberung und Zerstörung Babylons durch Sanherib bis zur Thronbesteigung Asarhaddons. Nach einer Zusammenstellung der Quellen (S. 77 f.) wird ein kurzer historischer Ueberblick gegeben (S. 79—86); zu den einer eingehenden Behandlung werten Punkten sind Excurse — 7 an der Zahl — beigefügt; auf ihnen liegt der Nachdruck.

Excurs I behandelt die Einsetzung Asarhaddons zum Statthalter von Babylonien, die vermutlich bereits 689 erfolgte und zeigt, dass A. damals nicht im Verdacht babylonfreundlicher Gesinnung stand. Etwa 688/687 erhielt A. den Ehrennamen *Ašur-etil(-ilâni)-mukîn-aplu*, dem wir auch auf einer seiner Königsinschriften (Messerschmidt Nr. 53) begegnen. (S. 87—90).



Der Anfang des zerbrochenen Prismas B wird im Exc. II (S. 91—103) dank der neuen Texte (Prisma S und VA 3458) in weitem Umfange rekonstruiert und in Umschrift und Uebersetzung geboten; Autographien der in Frage kommenden Stücke des Prisma S und nach einer Copie Ungnads von VA 3458 finden sich auf S. 133—138. — Exc. III behandelt die Intrigen der Brüder Asarhaddons gegen diesen nach seiner Designierung zum Thronfolger. Vier Brüder sind keilinschriftlich mit Namen bekannt; vor A. galt *Ardi-Ninlil* als *mâru-rabû* (S. 104—108). — Die Ermordung Sanheribs, die am 20. Tebet 681 am Eingange des Marduktempels in Babylon stattfand, wurde — wie Exc. IV (S. 109—113) ausgeführt wird — ermöglicht durch die Teilnahme des Königs an der Grundsteinlegung von Esagila. Zu den Mördern gehörte sicher der oben genannte Ardi-Ninlil. — Der Befehl zum Wiederaufbau Babylons wurde vermutlich noch von Sanherib gegeben und von A. sofort auszuführen begonnen. Ueber den Wiederaufbau handelt der Brief Harper Nr. 418, der in Umschrift und Uebersetzung mitgeteilt wird. (Exc. V, S. 113—115). — Exc. VI (S. 115—123) bietet eine Bearbeitung der an A. anlässlich der Thronstreitigkeiten ergangenen Orakel, die IV R 61 veröffentlicht wurden.

Den Beschluss bildet eine Würdigung der Königinmutter *Naḳi'a-Zakûtu*, die offenbar grossen Einfluss besessen hat — vgl. die Briefe Harper Nr. 303, 368 u. a. m. — und die Ernennung Asarhaddons zum Thronfolger veranlasst haben dürfte. Sie überlebte A. und erliess noch bei der Thronbesteigung Ašurbânipals eine Proklamation; s. Harper Nr. 1239. (Exc. VII, S. 124—130).

Eissfeldt, Otto: Erstlinge und Zehnten im alten Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultus. (Beiträge zur Wissenschaft v. AT., Heft 22.) VIII, 172 S. 8°. M. 6.50; geb. M. 7.50. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Eissfeld hat es in dieser dankenswerten, minutiösen Abhandlung unternommen, die Forderung Wellhausens (Prolegomena 1886) zu erfüllen und eine genaue Untersuchung zu geben über das Verhältnis von בכורים, ראשית, מעשר, תרומת יד zu einander, mit sorgsamer Unterscheidung der verschiedenen Quellen und Zeiten bis zur Mischna herunter (soll hinunter heissen). Nach einer Uebersicht über die früheren Bearbeitungen des Gegenstandes folgen vier Abschnitte: 1. Formelle Untersuchung der obengenannten vier Begriffe. 2. Sachliche Untersuchung. 3. Geschichtliche Entwickelung der vegetabilischen kultischen Abgaben (mit Einschluss des Viehzehnten). 4. Bedeutung des Ergebnisses unserer Untersuchung für den Gesamtaufriss der israelitisch-jüdischen Kultusgeschichte. Den Hauptumfang nimmt der 2. Abschnitt ein, der das Thema verfolgt von der Gesetzgebung des Jehovistischen Buches an durch das AT., über LXX, Apokryphen, Pseudepigraphen, NT., Philo, Josephus bis zur Mischna einschliesslich. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Schon bald zu Beginn der Lektüre, vgl. z. B. S. 29 A, merkt man, worauf die Untersuchung hinauslaufen wird — und dieses Resultat dürfte auch noch aus anderen Erwägungen zutreffend sein —: So unbedeutend, so sehr hinter den nachexilischen Verhältnissen zurückstehend, wie das häufig dargestellt wird, war die Macht und der Einfluss der Priesterschaft vorm (so!) Exil keineswegs. Vielmehr werden wir auch in vorexilischer Zeit das Vorhandensein einer zahlreichen und einflussreichen Priesterschaft anzunehmen haben. — Selbstverständlich bildet ein ausführliches Stellenregister den Beschluss des Buches.

Thomsen, Peter: Denkmäler Palästinas aus der Zeit Jesu. (Das Land der Bibel, Bd. II, Heft 1.) 39 S. 8°. M. —60 Leipzig, J. C. Hinrichs 1916. Bespr. v. Arthur Allgeier, Freiburg i. B.

Der Verfasser betont einleitend, wie unsicher die meisten Angaben sind, welche die loca sacra des Heiligen Landes mit Bestimmtheit identifizieren wollen. Solchen Unmöglichkeiten gegenüber beschränkt sich Thomsen darauf, die archäologischen Reste der herodianischen Zeit übersichtlich vorzuführen. Er behandelt die Wasserleitungen, Strassen, Häfen (I); Städte, Burgen, Tempel, Theater (II); Jerusalem (III), den Tempel (IV); Grabanlagen, Bildhauerkunst, Münzen, Inschriften (V). Leider fehlt der sachkundigen Darstellung das Bild, das für populäre Zwecke doppelt wertvoll ist. Der Philologe vermisst namentlich Proben von Inschriften, die auch dem einfachen Leser einen raschen und leichten, dabei selbständigen und sicheren Blick in Kulturverhältnisse ermöglichen. Dazu hätte sich etwa die Bilinguis auf dem Grabe der Königin Helena von Adiabene geeignet. Auch so bietet jedoch Thomsens Skizze eine willkommene Ergänzung zu Franz Delitzschs köstlichem Büchlein: Ein Tag in Capernaum, Leipzig 1871, das längst eine Neugestaltung verdiente.

Sifra, der älteste Midrasch zu Levitikus. Nach Handschriften neu hrsg. u. m. Anmerkgn. versehen v. weil. Lektor M. Friedmann. Ein v. dem mitten in seiner Arbeit abberufenen Verf. hinterlassenes Fragment. Text u. Anmerkgn. bis 3, 9. Mit e. Vorworte v. Prof. Dr. Porges. (Schriften, hrsg. v. der Gesell-



schaft zur Förderg. der Wiss. des Judentums.) XV, 144 S. m. 1 Bildnis u. 2 Tafeln. gr. 8°. M. 3—. Breslau, M. und H. Marcus 1915 u.

Corpus Tannaiticum. Sectio III: Continens Veterum Doctorum ad Pentateuchum Interpretationes Halachicas. Pars III: Siphre d'be Rab. Fasc. 1: Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta. Cum variis lectionibus et adnotationibus ed. H. S. Horovitz. (Schriften, hrsg. v. der Gesellschaft zur Förderg. der Wiss. des Judentums.) XXII, 340 S. gr. 8°. M. 12—. Leipzig, G. Fock, 1917. Bespr. von Samuel Poznański, Warschau.

Der wichtigste Zweig des talmudisch-midraschischen Schrifttums ist die tannaitische Literatur, d. h. diejenigen schriftlichen Denkmäler, welche die Ansichten und Meinungen der Gesetzeslehrer der jüdischen Tradition bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts in sich enthalten. Diese Meinungen haben sich in zweifacher Form erhalten: in Form von Lehrsätzen (Mischna, Tosefta und die in den beiden Talmuden zerstreuten Borajtot) und in Form von Auslegungen zu den letzten vier Büchern des Pentateuch, die in den sogen. halachischen, richtiger tannaitischen Midraschim (Mechilta, Sifrâ, Sifrê), gesammelt vorliegen. Diese Midraschim wiederum existierten einst in zwei stark voneinander, sowohl hinsichtlich der Methode und der Terminologie als auch des Stoffes, abweichenden Rezensionen, wovon die eine aus der Schule Ismaels, die andere aus der ʿAkibas hervorgegangen ist. Von den gangbaren, vorhandenen tannaitischen Midraschim gehört die Mechilta (zu Exodus) zur Schule Ismaels (weswegen ihr voller Name Mechilta de-Rabbi Ismael), der Sifrâ (zu Lev.) zu der ʿAkibas, vom Sifrê endlich gehört die erste Abteilung (zu Num.) zur Schule Ismaels, die andere dagegen (zu Deut.) zu der ʿAkibas. Die anderen Midraschim waren lange Zeit nur aus spärlichen Zitaten bekannt, in neuester Zeit aber fanden sich viele Fragmente in den Schätzen der Geniza, sowie beträchtliche Reste in dem aus Jemen stammenden Sammelwerke Midrasch ha-Gadol (s. OLZ 1917, Sp. 110) und wurden danach rekonstruiert und ediert[1]. Eine Ausnahme bildet nur der Sifrâ aus der Schule Ismaels, von dem bisher nichts aufgefunden worden ist (doch vgl. Bacher, REJ 29, 79 ff. u. Marmorstein in d. Hoffmann-Festschrift).

Trotzdem nun die tannaitische Literatur (besonders die Mischna) in zahlreichen Auflagen erschienen ist, so fehlt es doch bis jetzt an einer streng wissenschaftlichen, allen Ansprüchen der modernen philologischen Kritik genügenden Ausgabe. Die Berliner Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, die sich um diese Wissenschaft schon so grosse Verdienste erworben hat, beschloss nun die Herausgabe eines Corpus Tannaiticum, die eine solche wissenschaftliche Edition der gesamten tannaitischen Literatur umfassen soll und betraute mit ihrer Bearbeitung namhafte Fachgelehrte. Zwei Werke aus dieser Literatur, nämlich der Anfang des Sifrâ, hgg. als posthume Schrift des bekannten Herausgebers der Mechilta und des Sifrê, M. Friedmann, und der Sifrê nebst Sifrê zuṭṭa zu Numeri ed. S. Horovitz, liegen uns nunmehr vor.

Auf dem Titelblatte des Sifrâ und ebensowenig in der einleitenden biographischen Skizze von Porges (zu der noch eine vollständige Bibliographie der Schriften Friedmanns hinzugefügt ist) findet sich keine Erwähnung, dass diese Edition etwa einen Bestandteil des Corpus Tannaiticum ausmachen sollte, und wenn sie es vielleicht ursprünglich bilden sollte, so haben die Initiatoren jedenfalls den Plan des Corpus wesentlich geändert, da dieser Sifrâ sich in Form, Anlage und äusserlicher typographischer Ausstattung von dem Sifrê bedeutend unterscheidet. In Sifrâ sind die Textvarianten und die erklärenden Anmerkungen ineinander gemengt, was die Uebersicht ungemein erschwert, wogegen sie im Sifrê in richtiger Erkenntnis in zwei besondere Rubriken geschieden sind. Auch die Anmerkungen sind in Sifrâ viel zu ausführlich, enthalten oft Digressionen, die meistens entbehrlich sind (vgl. z. B. p. 52, s. v. על ראש; p. 64, s. v. תלמוד לומר; p. 76, s. v. ר׳ יוסי am Ende; p. 119, s. v. לצורך, wo die Ausführungen über Sadduzäer und Pharisäer mir unzutreffend zu sein scheinen, usw.), oder berühren Fragen, die eigentlich in eine Einleitung zum Sifrâ gehören (vgl. z. B. p. 43, s. v. הרי זה; p. 46, s. v. צריך, wo von einem תו״כ ווטא die Rede ist, usw.)[1] Dagegen sind nun die Anmerkungen im Sifrê ziemlich gedrängt

[1] Grosse Verdienste um die Feststellung und Zuweisung der einzelnen tannaitischen Midraschim zu einer der beiden Schulen, sowie um die Rekonstruierung der verloren gegangenen Midraschim hat sich besonders Hoffmann erworben, zuerst durch seine Schrift Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (Berlin 1887) und dann durch seine Editionen der Mechilta de-Rabbi Simon b. Jochai zu Exodus (Fr. a. M. 1905) und des Midrasch Tannaim zu Deuteronomium (Berlin 1908—09). Eine ziemlich vollständige Bibliographie der hierher gehörigen Literatur findet man in Stracks Artt. „Midrasch" und „Talmud" in der Herzog-Hauck'schen Realenzyklopädie (s. Nachträge dazu im Ergänzungsband, s. v.). Ueber das Verhältnis von Midrasch und Mischna s. zuletzt die Abhandlung von Lauterbach, JQR, N. S. 5, 503 ff.

[1] Hätte Friedmann die Beendigung seiner Edition erlebt, so hätte er sie ohne Zweifel mit einer ausführlichen Einleitung versehen, wie er dies bei Mechilta und Sifrê getan hat. In dem vorliegenden Fragmente findet sich nur eine Einleitung zu der an der Spitze des Sifrâ vorhandenen 13 Regeln des R. Ismael, die aber ungenügend ist. So ist z. B. eine der wichtigsten Fragen, nämlich die über die Abfassungszeit der den Regeln beigefügten Beispiele aus der Bibel gar nicht erörtert und nur nebenbei berührt (p. 27; vgl. zu dieser Frage meine Bemerkungen REJ 42, 135)

und erstrecken sich nur auf das notwendigste, dafür aber manchmal zu knapp. Es sollten bei aller Kürze doch manche, auf den ersten Blick nicht ganz verständliche Redewendungen und Ausdrücke nicht ohne Erklärung bleiben (z. B. כשמתמצים 27,3; הרי העובר יוביח 24,5; כחרתם הדברים ומתמטים על מטותיהם 94, 12 etwa „ausgesaugt und auf ihren Betten hingestreckt“ usw). Ebenso sollten verschiedene seltene Fremdwörter hier erklärt werden, damit der Leser es nicht nötig habe Wörterbücher nachzuschlagen, wie z. B. אסקוטלא 90, 8 (σκουτέλλα, scutella, Schüssel), קילין 170, 21 (= מקולין, μάκελλον, macellum, Laden?) usw. In den weiteren Bänden des Corpus wird also die Mitte zwischen der Allzuausführlichkeit Friedmanns und der oft zu bemerkenden Allzuknappheit Horovitz's einzuhalten sein[1].

Bei der Herstellung des Textes konnten sowohl Friedmann als auch Horovitz mehrere Handschriften benutzen. Bei der Ausgabe des Sifrâ wurden zunächst zwei Handschriften der Vaticana zu Rate gezogen: ms. 31, aus dem Jahre 1073, u. ms. 66 mit superlinearer Punktation, und von beiden Handschriften ist je eine faksimilierte Seite beigegeben. Die zweite Handschrift erweckt wegen ihrer Punktation, die dabei in ihrer äusseren Gestaltung mehr mit dem späteren, einfacheren System verwandt ist (vgl. G. Margoliouth, PSBA XV, 1903, 164 ff.), unser besonderes Interesse und wir legen der Gesellschaft sehr ans Herz, die ganze Handschrift faksimilieren zu lassen und recht bald herauszugeben. Diese Handschrift stammt aus dem Orient, da sich am Rande eine arab. Glosse findet (פיר' יעטי קליל קליל). Horovitz hatte ebenfalls drei Handschriften zur Verfügung, die aber alle nur einen geringen Wert besitzen. Ausserdem aber benutzten beide zur Feststellung des Textes Parallelen und Zitate in der talmudisch-midraschischen Literatur, sowie in späteren midraschischen Sammelwerken, wie in Tobia b. Eliezers Leḳaḥ Ṭob, im Jalḳûṭ Schimeoni[2], in dem ob. erwähnten Jemenitischen Midrasch ha-Gadol, dann noch alte handschriftliche und gedruckte Kommentare zum Sifrâ resp. Sifrê usw. Die Methode, die Friedmann bei der Herstellung seines Textes befolgt hat, ist uns, infolge des Mangels einer Einleitung, unbekannt, Horovitz dagegen nahm zur Grundlage die ed. pr. des Sifrê (Venedig 1545) und bezeichnet Stellen, die hier augenscheinlich fehlen (oft durch Homoioteleuta, s. z. B. 117, 22. 141, 2 usw.), durch Klammern ⟨ ⟩. Beide aber verfuhren inkonsequent, denn sie haben manchmal die La., die sie selbst für falsch anerkennen, im Text, die richtige dagegen in den Varianten (s. z. B. Sifrâ 36, 6 u. p. 56 inbezug auf das Wort וכיפר; Sifrê 170, 14; 171, 22, dann besonders 16, 11, wo das augenscheinlich fehlende nach יקח nach Babli Soṭa 15 b ergänzt werden konnte). Ein Stück des Sifrê (47, 5—48, 16) ist mit kleinen Typen gedruckt, weil es ein späterer Zusatz ist, aber mit ebensolchen Typen sollte 69, 10—12 gedruckt werden, das ebenfalls späterer Zusatz ist, wie der Name des Amoräers Samuel b. Naḥmâni beweist (vgl. Bacher, Ag. d. pal. Amoräer I, 484), dann vielleicht auch noch 180, 7—182, 24, das zwar gutes tannaitisches Gut enthält, aber eher zu einem Midrasch zu Deut. gehört und ihm entnommen zu sein scheint.

Die Einteilung des Sifrâ ist in der vorliegenden Ausgabe eine andere als in allen bisherigen. In alter Zeit war er in neun grosse Abteilungen (פרקים oder דבורים) oder in 80 kleine Abschnitte (פרשיות) eingeteilt[1]. Jetzt ist er in 14 Abteilungen (דבורים oder מכילתות) eingeteilt, wovon jede in kleinere Abschnitte (פרשיות) und Kapitel (פרקים) zerfällt, aber in ganz eigenartiger Weise. Die Abschnitte und Kapitel laufen unabhängig voneinander parallel einher, wobei

[1] Auf einzelne Anmerkungen Horovitz's kann hier nicht eingegangen werden, doch hätte z. B. bei פסיפים 92, 15 auf die Abhandlung Büchlers REJ 42, 211 ff. verwiesen werden sollen (in einer späten Midrasch-Kompilation, ms. Br. Mus. 1101[2], kommt ein ר' פסיפס vor, s. JQR, N. S. 7, 130), bei 120, 5 auf Saadjas ספר הגלוי (ed. Harkavy, Stud. u. Mitt. 5, 171) usw. Es wäre auch zu erwägen, ob in den Anmerkungen nicht auf die Stellung der Halacha und ihre Entwickelung in der tannaitischen Literatur Rücksicht zu nehmen wäre.

[2] Friedmann scheint eine späte Ausgabe des Jalḳûṭ vor sich gehabt zu haben; so z. B. notiert er p. 42, s. v. לה', eine La. לאפיקו' (= לאפיקורסים) anst. למינים des Textes, während doch ed. Salonichi des Jalḳûṭ ebenfalls למינים hat, לאפיקו' dagegen ist eine durch die Zensur verursachte Korrektur. Dafür hat er sehr richtig in Erwägung gezogen, dass man bestrebt war die tannaitischen Midraschim, die eine ältere Stufe der Halacha darstellen, nach dem Talmud zu korrigieren (worauf besonders Geiger hingewiesen hat), und macht auf solche tendenziöse Aenderungen in s. Anmerkungen aufmerksam (s. z. B. p. 46, s. v. אר"ש; p. 51, s. v. וכן; p. 57, s. v. ובעבדים; p. 104, s. v. אמרו; p. 116, s. v. אילו usw.). Ein Teil dieser Varianten stammt allerdings auch davon, dass der Talmud im Sifrâ andere Laa. vor sich hatte, s. Hoffmann, l. c., 33.

[1] S. über diese ältere Einteilung Hoffmann, l. c., 21 (vgl. auch Marmorstein, Midrash Haserot we-Yeserot Lond. 1917, p. 3, n. 7). In Num. r. 18, 17 heisst es: ט' פרקים דתורת כהנים, in Hal. Gedolot הל' הספר Ende dagegen: ט' דבורים תורת כהנים. Sollte hier ein Einfluss des Arabischen vorliegen und דבורים = مقالات sein? (In der mittelalterlichen Uebersetzungsliteratur steht dafür מאמרים, doch kommt, besonders bei Karäern, auch דבורים vor, so z. B. in Ješu'as ספר עריות, ed. Markon, p. 135. 144). In der tannaitischen Literatur bedeutet דבור als Terminus: Gottesrede, Offenbarungswort, s. Bacher, Die älteste Terminologie, p. 18.

die Kapitel nicht mit dem Anfange einer jeden Abteilung, sondern (von zwei Ausnahmen abgesehen) in der Mitte des ersten Abschnittes beginnen. Jeder Abschnitt und jedes Kapitel zerfällt wiederum in einzelne Paragraphen. Friedmann hat nun die Einteilung in Kapitel und Paragraphen ganz ausgelassen und die Abschnitte mit Ueberschriften versehen. Ich weiss nicht, ob er hier den Anweisungen irgendeiner Handschrift gefolgt ist[1], denn in den beigefügten Tafeln finden wir z. B. in der aus ms. Vat. 31 (zu 24, 21—25, 6; die einzelnen Abteilungen werden hier מגילתא genannt) die Einteilung nur in Kapitel (פרקים) und Paragraphen, so dass Kap. 1 der Agg. hier schon Kap. 2 entspricht, in der aus ms. Vat. 66 wiederum (zu 19, 11—15) wird am Ende eines jeden Kapitels die Anzahl der Paragraphen (הלכות) angegeben[2]. Jedenfalls ist dadurch, dass Kapitel und Paragraphen in unserer Ausgabe nicht angegeben sind, das Auffinden von Zitaten aus dem Sifrâ sehr erschwert. Der Sifrê ist nur in Paragraphen (פיסקאות) eingeteilt (ihre Zahl beträgt zu Num. 161) und diese Einteilung ist auch in ed. Horovitz beibehalten[3]. Daneben war der Sifrê noch in Borajtot eingeteilt (s. 49, 8. 150, 14 u. am Schluss; dann vgl. noch Einleitung, p. XIV), aber die betreffenden Angaben sind ganz rätselhaft und entziehen sich jeder Erklärung. Sehr zu bedauern ist, dass wie in allen bisherigen Ausgaben, auch in den unsrigen, Kapitel und Verse der Stichwörter nicht angegeben sind und dies wird bei den weiteren Bänden des Corpus zu vermeiden sein. Dafür sind Kapitel und Verse der im Text zitierten Bibelstellen angegeben, wiewohl sie hie und da im Sifrê fehlen (s. z. B. 1, 3. 2, 4. 21, 1. 72, 10 usw.).

Zu seiner Edition des gangbaren Sifrê zu Num., die, wie bereits erwähnt, aus der Schule Ismaels hervorgegangen ist, hat Horovitz die des „kleinen Sifrê“ (ספרי זוטא; auch ספרי של פנים שני, וישלחו זוטא und dgl. benannt, s. Hoffmann, l. c., 59 u. Jew. Enc., s. v.), der alle Merkmale eines tannaitischen Midrasch aus der Schule ʿAkibas aufweist, hinzugefügt. Dieser Midrasch lag noch in einer Handschrift ʿAzarja de Rossi (XVI. Jahrh.) vor, ist aber seitdem verschollen und war lange Zeit nur aus Zitaten, die besonders im Jalkûṭ sehr reichlich vorhanden sind, bekannt (s. Brüll in d. Graetz-Jubelschrift, p. 180). Erst in neuester Zeit wurde ein kleines Fragment des Originals (zu 31, 23—24 u. 35, 11—22) in der Geniza aufgefunden und von Schechter ediert (JQR VI, 657 ff.), und dann wurden beträchtliche Stücke wiederum im Midrasch ha-Gadol entdeckt. Auf Grund dieses Fragmentes und sämtlicher Anführungen wurde der Versuch einer Rekonstruktion alles Vorhandenen zuerst von B. Königsberger gemacht, der aber nicht über zwei Lieferungen hinauskam, dann eben von Horovitz (Der Sifre Sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen, Breslau 1910; S.-A. aus MGWJ, Jahrg. 50—54), der nun hier seine erste Edition nochmals wiederholt und sie äusserlich der Edition des Sifrê ganz angepasst hat, also ist auch hier die Bearbeitung in hebräischer Sprache und sind auch hier Varianten und Erklärungen getrennt usw.[1]. Wir würden es vorziehen, wenn Sifrê und Sifrê zuṭṭa in parallelen Kolumnen gegenübergestellt wären, wodurch das Studium der Unterschiede in Methode und Ausdrucksweise der beiden Schulen bedeutend erleichtert wäre (man stelle z. B. beide zu 6, 3 [p. 26. 240] gegeneinander) und empfehlen ein solches Verfahren bei der bald zu erwartenden Edition der beiden Mechiltas und des Sifrê zu Deuteronomium.

Bei einer Rekonstruktion eines alten Werkes, wie das unserige, ist selbstverständlich nie die Gewissheit vorhanden, dass die aufgenommenen Stücke wirklich in ihm enthalten waren, umsomehr als eine der Hauptquellen, nämlich der Midrasch ha-Gadol nie seine Quellen nennt (im Gegensatz zu Jalkûṭ). Es scheint mir also z. B. als sicher, dass der ganze Passus zu 14, 34 (p. 279) nicht aus dem Sifrê zuṭṭa herrührt, da dieser Midrasch nur diejenigen Stellen der Numeri kommentiert, die auch Sifrê erklärt hat, hier aber ist gar keine Auslegung zu dem Abschnitt

[1] Abschn. 14 beginnt bei Friedmann (p. 26), den Handschriften gemäss, mit 3, 1, was richtiger ist als in den bisherigen Ausgaben, wo dieser Abschnitt mit 3, 3, also in der Mitte eines Themas, beginnt.

[2] Die Einteilung auf der uns vorliegenden faksimilierten Seite ist allerdings nicht ganz klar. Vor 19, 11, wo in den Agg. Ḳedoschim Abschn. 2 beginnt, heisst es: פרש׳ פרקי (sic!) ד׳ הל׳ ט׳, was sich aber nur auf das vorhergehende beziehen kann, denn das darauffolgende Kapitel hat nicht 9, sondern 16 Paragraphen. Damit stimmt nun, dass es am Anfang von 19, 15, wo in den Agg. Kap. 4 beginnt, heisst: פרקי (sic!) ד׳ הל׳ יו׳. Es ist also פרקי in der ersten Unterschrift zu streichen und der Sifrâ wäre auch hier in Kapitel und Abschnitte eingeteilt. Allerdings hat 19, 1—14 zu wenig Text für 4 Abschnitte und 4 Kapitel.

[3] Der weiter unten zu erwähnende Sifrê zuṭṭa war in Abschnitte (פרשיות) eingeteilt, s. 331, 1 u. 332, 24, wo am Rande von 35, 11 פרשה יב und am Rande von 35, 16 פרשה יג. Wenn aber die Abschnitte so klein waren, wie konnte fast am Schluss von Numeri erst Abschn. 12 u. 13 gezählt werden? Es sei denn, dass mehrere Abschnitte eine Abteilung bildeten.

[1] Stellen, die auch in Sifrê fast wörtlich vorkommen, sind hier mit kleinen Lettern gedruckt (248, 2—20; 266, 1—20; 267, 4—17 usw.). Es sind das ausschliesslich agadische Auslegungen, die die Redaktoren der beiden Schulen aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft zu haben scheinen. Dasselbe ist auch bei den beiden Mechiltas der Fall.

über die Kundschafter enthalten. Andererseits waren im S. z. viele Auslegungen enthalten, die sich in Zitaten nicht erhalten haben, wie z. B. zu 25, 1 ff. 10ff.; 28, 9; 31, 1 ff. usw. (vgl. auch Einleitung, p. XX). — Die erklärenden Bemerkungen Horovitz's sind hier etwas ausführlicher als bei denen zum Sifrê, aber auch hier hätten viele Stellen, und besonders einzelne unverständliche Ausdrücke, eine Erklärung finden sollen, wie z. B. das rätselhafte מתבלקטים (271 l. Z.), das nur in der Mechilta de-Rabbi Simon b. Jochai (ed. Hoffmann 75, 20) vorkommt und das dem Zusammenhange nach „sich quälen" zu bedeuten scheint; צפע' 317, 3, das vielleicht „unnötige Worte häufen" bedeutet und dgl.

Hatten wir auch so manches an den Editionen auszusetzen[1], so muss man doch die Leistungen der Herausgeber, und ganz besonders die Horovitz's, als eine vorzügliche anerkennen. Seine Edition muss ganz speziell als ein grosser Schritt vorwärts zum Verständnis der tannaitischen Literatur, deren Wichtigkeit immer mehr anerkannt wird, betrachtet werden. Diese Edition wird nun auf dem Titelblatt als ein Bestandteil der dritten Abteilung des Corpus Tannaiticum, welche die tannaitischen Midraschim umfassen soll, bezeichnet. Die ersten zwei Abteilungen werden also wohl die Mischna und die Tosefta umfassen, wir zweifeln aber nicht, dass das Corpus wohl alles enthalten wird, was von den Tannaiten auf uns gekommen ist, also auch die in den beiden Talmuden zerstreuten Borajtot, die Borajta über die Stiftshütte, die Weltchronik Seder ʿOlam, dann aber auch alle ihre agadischen Aussprüche, die ja an der Hand von Bachers klassischen Agada der Tannaiten so leicht zusammenzustellen ist[2]. Ausserdem aber wird das Corpus noch zwei Supplementbände enthalten müssen, und zwar eine ausführliche Einleitung in die tannaitische Literatur, zu der bisher nur Vorarbeiten vorhanden sind, dann ein Wörterbuch zu dieser Literatur, das auch die verschiedensten Register (Eigennamen, Bibelstellen, Ortsnamen, halachische Termini, Realien usw. usw.) wird enthalten müssen. Die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums wird sich dadurch ein neues Ruhmesblatt auf dem Gebiete ihrer bisher so fruchtbaren Tätigkeit erwerben.

Krause, Paul R.: Die Türkei. (Aus Natur und Geisteswelt 469.) III, 136 S. kl 8°. Leipzig, B. G. Teubner, 1916. Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Dieses inhaltreiche Bändchen behandelt S. 4—20 das Land, S. 20—36 die Bevölkerung, S. 36—62 die Geschichte, S. 62—75 Verfassung und Verwaltung, S. 75—113 das wirtschaftliche Leben, S. 115—135 die materielle und geistige Kultur, S. 135 die Beziehungen zu anderen Ländern. Der Verfasser, welcher 23 Jahre in der Türkei und davon sechs Jahre im türkischen Staatsdienst zugebracht hat, kann zu den besten Kennern des Landes gezählt werden. Da er von Beruf Bergingenieur ist, haben seine Ausführungen über die geologischen und wirtschaftlichen Verhältnisse besonderen Wert. Seine zahlreichen Ratschläge und Winke für den deutschen Wirtschaftler, der sich in der Türkei zu betätigen wünscht, verdienen die ernsteste Beachtung. Dass ihm auf historischem, philologischem und theologischem Gebiete hier und da Irrtümer unterlaufen sind, ist bedauerlich, kann aber den Wert der trefflichen Arbeit als Ganzes nicht beeinträchtigen. S. 14 Hunde kommen gewiss in der Türkei als Haustiere vor, aber nicht bei Muhammedanern. Die Worte „Amoriter der Bibel" S. 20 sind zu streichen. Die Statistik über die Verbreitung der Juden S. 28 ist sehr mangelhaft, weder der grossen Judenkolonien in Palästina, Syrien, Mesopotamien noch Südarabien ist gedacht. Die Ausführung über den Titel Bey S. 34 ist widerspruchsvoll. S. 36 Die Verschleierung der Frau ist jedenfalls ein von der Religion sanktionierter Brauch, der so fest eingewurzelt ist, dass ihn die jungtürkische Regierung nicht abschaffen konnte. S. 56 Der Wert der Verfassung von 1876 wird stark überschätzt, sie war eher ein coup de théâtre, wie ein boshafter Diplomat sie einmal genannt hat. Es ist auch nicht wahr, dass Abdulhamid durch die Unterdrückung der Verfassung den Krieg mit Russland verschuldet hat (S. 55 f.). Vielmehr wurde das Parlament erst aufgelöst, als der Feind schon dicht vor den Toren der Hauptstadt stand, und es ist sogar nicht ausgeschlossen, dass diese Auflösung unter russischem Drucke erfolgte. Was S. 53 u. über das Verhältnis des Präliminarfriedens von St. Stefano zum Berliner Vertrag gesagt wird, ist genau das Gegenteil des Richtigen. Gerade auf dem Berliner Kongress wurden die masslosen Forderungen der Russen bedeutend eingeschränkt. Die Angabe S. 116, dass bei den Mahlzeiten der Türken vor dem Auftragen jedes neuen Gerichtes eine rituelle Waschung vorgenommen würde, beruht auf mangelhafter Beobachtung. Das dem Verfasser rätselhafte Wort „Kaftan" (S. 119 f.) ist zwar im jetzigen Osmanisch nicht mehr gebräuchlich, war aber der älteren Sprache keineswegs fremd. Es stammt aus dem Persischen und ist durch Vermittelung der tatarischen Dialekte in die slawischen Sprachen und von da weiter in andere westeuropäische Sprachen eingedrungen.

[1] Zum Sifrê ed Horovitz vgl. noch meine hebr. Broschüre מעשי התנאים (Warschau, 1917; S.-A. aus der Hazefira).

[2] Allerdings wäre auch noch die anonyme Agada zu untersuchen und festzustellen, was in ihr tannaitisches ist.

Das mohammedanische Glaubensbekenntnis ist S. 122, wie in populären Büchern gewöhnlich, fehlerhaft wiedergegeben. Die S. 124 laut gepriesene Anhänglichkeit des Türken an seinen Lehrer ist ganz unverständlich, wenn man nicht weiss, dass hoǧa speziell den Religionslehrer bedeutet.

Schulman, Leon: Zur türkischen Agrarfrage, Palästina und die Fellachenwirtschaft. (Archiv f. Wirtschaftsforschung im Orient. 2. ausserordentl. Veröffentlichung). XXVIII, 182 S. gr. 8°. M. 4.50; geb. M. 6 —. Weimar, Gustav Kiepenheuer, 1916. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Ein aktuelles Thema. Der Verfasser behandelt im ersten Teil: Palästina als Wirtschaftsgebiet, Geschichte, Bevölkerung, Verteilung des Grundeigentums und die Pachtverhältnisse. Das innere Dorfwesen und der arabische Betrieb in der Gegenwart. Die Beduinen. Der zweite Teil hat zum Inhalt die Steuer- und Zollpolitik, die Steuern und die Einflüsse der Zollverhältnisse auf die Landwirtschaft und die Verarbeitung der ländlichen Rohstoffe. Ein kurzer dritter Teil beschäftigt sich mit Religion, Volkscharakter und Volkswirtschaft. Der Nachdruck ist auf den zweiten Teil gelegt, und, wie für jeden, der nur einigermassen mit den Verhältnissen Bescheid weiss, von vornherein klar ist, laufen die Ausführungen des Verfasser's in die Forderung aus nach einer gründlichen Reform des Steuerwesens und der Handelspolitik der türkischen Regierung. Vielleicht kommt es dazu, inschalla! — Allen Kennern und Freunden des schönen Landes wird das Buch eine sehr belehrende Lektüre sein.

Sprechsaal.

Zur Umschrift der biblischen Namen.

Von Rudolf Kittel.

Diese Frage bedarf, wie es scheint, wieder einmal der Erwägung. „Da liesst (sic) man *Ṛor*, *Nablus*, *Wadi*, *Baḥr-el-Ḥule*, *Hauran*, *'Adschlun*, *Betseān*, *Derāt*, *Taanak*" ... schreibt Thomsen im Dezemberheft 1917 (Sp. 371) in einer Anzeige meiner „Geschichte des Volkes Israel" I[3]. Ich frage mich: wie soll man eigentlich anders lesen? Thomsen aber meint augenscheinlich: *Ṛōr*, *Nāblus*, *Wādi*, *Bētšᵉʿān*, *Taʿᵃnāk* usw. Ich habe da, wo es mir nötig schien — z. B. in meiner Schrift: „Ueber die Möglichkeit und Notwendigkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel" — nach Kräften auf richtige Wiedergabe der Eigennamen gehalten. Anderwärts aber habe ich auch mit gutem Bedacht auf strenge Folgerichtigkeit verzichtet. Hätte mein Kritiker sich die Mühe genommen, die 1. Auflage des von ihm angezeigten Werkes einzusehen, so hätte er dort im Vorwort die Bemerkung gefunden: ... „ich muss hier um ein billiges Urteil bitten Dasselbe gilt von der Transkription. Geschmack und Wissenschaftlichkeit kommen bei ihr in einen gewissen Konflikt, aus dem der Autor sich nur durch einzelne Inkonsequenzen ziehen kann." Man sieht daraus, dass ich als junger Anfänger für nötig hielt, mich zu entschuldigen. Auf meine alten Tage meinte ich den Satz weglassen zu können. Das dort Gesagte ist heute noch meine Meinung, nur dass ich inzwischen auch noch die Rücksicht auf den Setzer in meine Beweggründe aufgenommen habe[1]. So habe ich mir, ohne bisher von jemand darob zurechtgewiesen zu sein, die Praxis ausgebildet, die geläufigen biblischen Namen, wo sie in einem grösseren Zusammenhang zum erstenmal vorkommen (so Taʿanak 119), Kiš neben Kis (58), nach Möglichkeit genau wiederzugeben, im weiteren Verlauf aber nach der überlieferten oder einer ihr nahestehenden Schreibweise, und bei den arabischen die Quantität und die diakritischen Punkte nur da anzugeben, wo Missverständnisse möglich sind. So sind auch Schreibungen wie *Betseān* und *Derāt* (als Abwehr von *Betséan* und *Dérat* gemeint. Dass darin etwas Unvollkommenes, weil Unebenes liegt, weiss ich längst. Aber wie soll man sich — dazu in unserer Zeit der ins ungemessene steigenden Satzkosten — helfen? Ich würde die Frage, wenn sie nur mich persönlich anginge, nicht berühren. Aber sie hat ein allgemeines Interesse für alle mit alttestamentlichen Stoffen Arbeitenden. Ich und die meisten anderen schreiben: *Jakob* oder allenfalls *Jaqob*, *Isaak* oder *Isaaq*, *Betsean*, *Kis* usw. Nach Thomsen müsste man wohl durchweg schreiben: *Jaʿᵃqōb* *Jiṣḥāq*, *Bētšᵉʿān*, *Taʿᵃnāk*[2]. Gewiss schön und gut — aber höchst umständlich. Und sieht ausserdem viel gelehrter aus als es ist, was indes gewiss nicht die Meinung von Thomsen ist. Ich möchte darum nach wie vor vorschlagen, dass wir, vor allem bei den lieben alten Bekannten, Isaak oder Isaaq, Jakob oder Jaqob, Betsean, Hauran usw., es beim alten lassen. Sehe ich mich bei anderen um, so finde ich bei Wellhausen in aller Seelenruhe *Jojakim*, *Zadok* usw. ohne jeden Punkt und jedes Längezeichen, bei Kautzsch desgl. *Sebulon*, *Bochim*, *Zadok*, *Jojakim* neben *Chorma*, *Chobab*. Besonders erfreulich finde ich, dass Thomsen selbst, — et tu Brute! — ganz vernünftig auch *Bethel*, *Bethsemes* u. dgl. schreiben kann (Altertumsk. 104), und sogar sich zu *Aseka* versteigt, während schlechte Menschen wie ich in solchem Falle wenigstens Aseqa oder Azeqa und Hizqia schreiben würden. Und neben jenem Aseka steht dann wieder fröhlich *Geser*, *Zīph*, *Sion* u. dgl, Ebenso neben Formen wie *Lachis* (mit ch) steht ruhig *lammelek* (86), neben *Ḥaurān* *Hamath* und *Harran* (106), mit blossem H. Wozu also der Lärm? Den Notstand habe ich a. a. O. schon 1888 voll erkannt. Eine reinliche und folgerichtige Beseitigung ist ohne grosse Umständlichkeit, wie sie sich nur für spezifisch philologische, geographische und ähnliche Veröffentlichungen empfiehlt, nicht wohl möglich. Ich danke für die wohlwollende Belehrung, dass solche Werke „peinlich genau" sein müssten, muss sie mir aber von solchen ernstlich verbitten, die nicht selbst mit dem Beispiel vorangehen[3].

---

[1] Das vielfache Abspringen der oberen Punkte auf Ä und Ü habe ich selbst am lebhaftesten bedauert. Aber es gehört ziemlich viel guter Wille dazu, so etwas dem Autor aufzuhalsen.

[2] Obwohl er selbst, wenn auch nur teilweise und ohne jede Folgerichtigkeit, die biblischen Ortsnamen mehrfach in der hergebrachten Schreibung gibt, also z. B. *Thaanach*, aber auch *Sion*.

[3] Auch in seinem Palästina usw.[2] 1917 schreibt er wieder jenes *Aseka*; *Lachis* und *Sephela* neben *Bethschemesch*; *Schema* neben *Schemaʿ*!



Altertums-Berichte.

Aegypten.

An der Bucht von Abukir ist eine grosse altägyptische Niederlassung entdeckt worden. Man vermutet, dass man es mit dem antiken Canopus, dem voralexandrinischen Handelsmittelpunkt des Landes, zu tun hat. Bis jetzt wurden ein öffentliches Bad aus der Zeit der Ptolemäer, Bronzemünzen, einige Kunstgegenstände sowie eine chinesische Statue ausgegraben. Man kann aus diesem letzteren Funde auf das Bestehen von Handelsbeziehungen zwischen Aegypten und China, zum mindesten auf indirekte, schliessen.

Griechenland.

In Griechenland waren die Franzosen während der Besetzungszeit dieses Gebietes archäologisch tätig. In Delphi haben sie nicht nur an der Ausgrabung des Apollotempels weitergearbeitet, sondern auch die Freilegung des sogenannten römischen Markts in Angriff genommen. Dabei sind bereits einige wichtige Funde zutage getreten.

In Philippi wurden das ehemalige Haupttor, durch das die Via Egnatia führte, und das Theater freigelegt; es soll die grössten attischen Theater an Umfang übertreffen und sich auch durch bauliche Eigentümlichkeiten auszeichnen. Am Abhang der Akropolis von Philippi fand man, ausser zahlreichen Kunstschätzen, auch einige geschichtlich wichtige Inschriften.

In Dion stiess man auf eine altmakedonische Stadt und konnte bereits ihren Umfang bestimmen.

Auf Gallipoli wurde die Nekropole von Eleus, der berühmten Kolonie des älteren Miltiades, östlich von Sedd-ül-Bahr lokalisiert.

Auf Delos gingen die Franzosen an die Ausgrabung des Kynthos und vor allem des dem Zeus und der Athene gewidmeten Heiligtums auf der Spitze des Heiligen Berges. In der Umgebung wurden einige kleinere Kultstätten, so ein Poseidontempel, entdeckt. Aehnliche Funde konnten auch auf Thasos gemacht werden. W.

Mitteilungen.

W. M. Ramsay ist es in Antiochaia in Pisidien gelungen, die Fragmente eines Denkmals mit den Res gestae Divi Augusti zu entdecken. Sie sollen für die römische Geschichte ausserordentlich wertvoll sein. W.

Die türkische Regierung hat die Gründung einer grossen Urkundenbibliothek für die Geschichte des Islams beschlossen. Sie wird in Konstantinopel untergebracht werden und alle Dokumente, gedruckte und handschriftliche, die für das betreffende Forschungsgebiet von Interesse sind, zusammentragen. Uebrigens sind vor kurzem wichtige Quellenwerke für die Kenntnis des 1. Jahrhunderts der mohammedanischen Zeitrechnung in Damaskus entdeckt worden. W.

Amtl. Ber. Kgl. Museen Berlin XXXIX 4. Erwerbung: Bronzefigur eines unägyptischen Gottes (Geschenk).

Das Seminar für Orientalische Sprachen zu Berlin hat einen Einführungskursus in das Georgische eröffnet. Am 1. Februar hatte eine Vorbesprechung dieserhalb stattgefunden.

Personalien.

J. Wellhausen in Göttingen ist gestorben.

Adam Mez, Ordinarius für orientalische Sprachen in Basel ist gestorben.

Gustav Dalman, der Vorsteher des Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem, ist nach Greifswald berufen worden.

Der Aegyptologe George Legrain ist in Paris gestorben.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Allgemeine Missionszeitschrift. 1917: Oktober. Mitteilung: Profeten des Islams in Westafrika.

Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstsammlungen. 1917: XXXVIII, 6. O. Wulff, Neuerwerbungen mittelalterlicher byzantinischer Keramik.
7. W. Schubart, Ptolemaios Philopator und Dionysos.
9. W. F. Volbach, Einige Neuerwerbungen der frühchristlichen Epoche (darin zwei koptische Bronzelampen).
11. R. Zahn, Spätantike Silbergefässe[1]; zu dem Honoriusschmucke und den durchbrochenen Goldarbeiten.
12. W. Schubart, Walburg, die Sybille; ein lateinischer Empfehlungsbrief. — R. Zahn, Zum Honoriusschmuck.
XXXIX, 2. Hubert Schmidt: Frühgeschichtlicher Goldschmuck. — Erwerbungen: Aegypt. Abt: Sämtliche Platten der photographischen Expedition der Kaiser Wilhelmgesellschaft zur Erforschung der ägyptischen Darstellungen von Fremdvölkern.

Annal. du Serv. d. Antiquités de l'Egypte. 1915: B. 15. v. Bissing, Les tombeaux d'Assuan. — J. Clédat, Fouilles à Cheikh Zouède. — T. Smolenski, Les peuples septentrionaux de la mer sous Ramsès II et Minéphtah. — G. Daressy, Cylindre en bronce de l'ancien Empire. — C. C. Edgar, A building of Merenptah at Mit Rahine; Some Greek inscriptions. — G. Lefebure, Egypte chrétienne § 5. — G. Daressy, Trois stèles de la période bubastite; Une stèle de l'ancien Empire maintenant détruite; Un monument du temps des Hyksos — A. Barsanti, Rapports sur les travaux exécutés au temple de Séti I à Gournah de 1910 à 1913; Rapport sur les travaux de consolidation exécutés a Kom Ombo pendant l'hiver de 1913/14. — Ahmed Bei Kamal, Rapport sur les Fouilles exécutés dens la zone comprise entre Déîrout, au nord, et Déir-el-Ganadlah, au sud; Le tombeau nouveau de Méir. — G. Legrain, Le premier Prophète d'Amon Apouaitou-mes; La litanie de Ouasit; La déesse Shahdidiit.

Archiv f. Wirtschaftsforsch. im Orient. 1917: 1. (Fortsetzung aus OLZ 1917 Sp. 317) — *S. Jacob, Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische, 4. Teil (n.) *M. R. Kaufmann, Türkische Erzählungen (R. Junge). — *A. Nosrig. Die neue Türkei und ihre Führer (Sussnitzki). — *S. Krause. Die Juden Mesopotamiens in Handel und Wandel (R. Junge). — *E. F. v. *Kaurimsky, Das ottomanische Immobilarrecht (Nord). — A. Ruppin, Syrien als Wirtschaftsgebiet (u.) *H. Grothe, Das Wirtschaftsleben der Türkei (u.) *G. Herlt, Die zukünftige Stellung der Pontusländer (u.) T. Canaan, Die Wintersaat in Palästina (R. Junge). — *O. Quelle, Die syrische Auswanderung (Tillmann). — C. A. Schaefer, Die türkische Salzausfuhr nach Indien.
J. 2 H. 2. Krause, die Wälder Kleinasiens. — Herlt, Bemerkungen über Holzverwertung und Holzhandel in der Türkei mit besonderer Berücksichtigung von Konstantinopel. — Jeussen, Maristische Beiträge zum Problem der Wirtschaftsentwicklung und Wirtschaftsforschung im Orient. — Schulman, Zur Seidenindustrie in Syrien. — *Brass, Aus der Tierwelt (R. Junge). — *Zeller, Das Seerecht in den Assisen von Jerusalem nach der Handschrift Venedig (R. Junge). — *Wendt, Schlesien und der Orient

[1] Wenn Zahn den Namen Abalatos von babylonisch *uballiṭ* ableiten will, demgegenüber aber Lidzbarski in ihm einen arabischen Namen der Form *qatalatu* sehen will, so wird letzterer wohl Recht haben. Nur den Gegengrund L.'s gegen Zahn's Annahme, dass babylonische Namen sich kaum bis ins IV. Jahrh. n. Chr. erhalten haben werden, kann ich nicht für durchschlagend halten. Wird doch in der arabischen Literatur der Baumeister *Sin-immar* erwähnt — die genaue Stelle kann ich jetzt nicht angeben, da meine Augen mir längere Nachsuche noch nicht gestatten. F. E. P.



(R. Junge). — *Henert, Was der deutsche Kaufmann und Unternehmer über die Türkei wissen soll (D. Trietsch). — *Schmidt, Auskunftsbuch für den Handel mit der Türkei (D. Trietsch). — *Trietsch, Baumkulturen in Syrien und Palästina; Spezialkulturen in Syrien und Palästina (H Tillmann). — *Herlt, Die Molkerei in der Türkei (H. Tillmann).

Journal Asiatique. 1917:
Janv.-Févr. R. Weill, La fin du moyen empire. E'gyptien. Compléments. — I. B. Chabot, Punica. La collection de la Toison d'or. — *A. Boissier, Seconde note sur la publication des textes divinatoires (assyro-babyloniennes) du British Museum (Ch. Virolleaud). — G. Conteneau, Un bas-relief assyrien du Musée du Louvre. — M. Vernes, Utilisation religieuse des monuments mégalithiques par les anciens Hébreux: Galgala et le Sinai.

Journal of the R. Asiatic Society. 1917:
January. Th. G. Pinches, The Language of the Kassites. — *F. Legge, Forerunners and Rivals of Christianity, being Studies in Religious History from 330 B. C. to A. D. 330 (I. Kennedy). — *Ramāprasād Chanda, The Indo-Aryan Races (A. B. Keith). — *H. Schaeffer, The Social Legislation of the primitive Semites (T. G. Pinches). — *E. Naville, L'Archéologie de l'Ancien Testament (T. G. Pinches). — In der Sitzung der R. A. S. vom 12. Dez. 1916 sprach A. Cowley über „Professor Hrozny's Views on the Hittite Question".

Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 1914:
XXXVI, Nov. A. H. Sayce, Geographical Notes on the Hittite Hieroglyphic Inscriptions. — R. N. Gedyun, An Omen Text dealing with Hauses. — W. L. Nash, Notes on Some Egyptian Antiquities (XV). — S. Langdon, An Acount of the Pre-Semitic Version of the Fall of Man.
Dec. L. C. Hopkins, Chinese and Sumerian. — E. J. Pilcher, Two Bronze Talismans. — W. L. Nash, A Scarab and a Leaden Sling-bolt from Samaria. — S. Langdon, A seal of Nidaba, the Goddess of Vegetation. — F. W. Read, Egyptian Royal Accessions during the old Kingdom. — *L. Warner, An Introduction to the Archaeology of Prehistoric Greece (A. H. Sayce).
1915: XXXVII, Jan. A. H. Sayce, The Inscriptions of Carchemish. — L. W. King, Foundation-Inscriptions from the Royal Palace of Erech. — L. C. Hopkins, Chinese and Sumerian. – F. W. Read, Egyptian Royal Accessions during the old Kingdom. — S. Langdon, Philological Comments on K 45.
Febr. (sieh OLZ 1915 Sp. 221).
March. L. C. Hopkins, Chinese and Sumerian (cut.). — G. Pinches, Notes on the Deification of Kings and Ancestor-Worship, in Babylonia. — M. Gaster, Samaritan Phylacteries and Amulets. — *M. H. Gauthier, Le Livre des Rois d'Egypte (H. R. Hall).
April a. May. (sieh OLZ 1915 Sp. 287 u. 318).
November. A. H. Sayce, That Early Babylonian Historical Legends. — O. Bates, Semitic Traces in Marmarica. — Ed. Naville, Hebraeo-Aegyptica III. — S. Daiches, The Assyrian und Hebrew Words for „Beard of the Ear of Corn". — A. Cowley, Another Aramaic Papyrus of the Ptolemaic Period. — E. Peet, A Further Note on the Egyptian Word for „Dragoman".
Dec. A. H. Sayce, Adm and Sargon in the Land of Hittites. — A. H. Gardiner, Some Personifications I. — S. Langdon, Some Corrections to „An Account on the Pre-Semitic Version of the Fall of Man.

Rec. d. tr. rel. à la phil. et à l'arch. ég. et ass. 1914:
III/IV. Richard Rusch, Hettitische Zahlzeichen, ihr Wert, ihre Bedeutung, ihr Alter. — G. Maspero, Les monuments égyptiens du musée de Marseille. — G. Legrain, Recherches sur la Famille dont fit partie Montou emhat. — G. Maspero, Le protocole royal des Thinites sur la Pierre de Palerme. — H. Sottas, Etude sur la stèle C 14 du Louvre. — W. Spiegelberg, Der Königseid des demotischen Papyrus Berlin 3080; Ein Denkstein aus Leontopolis. — A. B. Mercer, The Gorringe Collection of Egyptian antiquities. — V. Scheil, Nouvelles notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes. — A. H. Gardiner, Notes on the Story of Sinuhe. — P. Lacau, Textes religieux. — M. Ringelmann, Essai sur l'histoire du Génie rural en Phénicie et dans les colonies phéniciennes. —
1915/16 I/IV: G. Maspero, Les monuments égyptiens du Musée de Marseille; Une origine possible de la terminaison féminine en égyptien. — W. Spiegelberg, Koptische Miscellen. — P. H. Boussac, Le culte de la déesse Bast dans l'Italie méridionale et particulièrement á Pompéi. — G. Maspero, Le scribe royal dans l'ancienne Egypte. — J. Clédat, Notes sur l'isthme de Suez; Les inscriptions de Saint-Simeon. — H. Kees, Eine Liste memphitischer Götter im Tempel von Abydus. — A. Grenfell, The Ka on Scarabs. — J. Maspero, Sur quelques inscriptions grecques provenant du grand temple de Dendérah; A propos d'un bas-relief copte du Musée du Caire. — G. Maspero, Un exemple saïte de la transcription Ria. — G. Jéquier, Notes et remarques. — V. Scheil, Nouvelles notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes. — P. Lacau, Textes religieux. — G. Maspero, Une transcription en νδυας du nom de [hieroglyphs], ⨀, [hieroglyph], ⨀; Indroduction à l'Etude de la phonétique égyptienne; Μυκερῖνος.

Zeitschrift d. deutschen morgenl. Ges. 1917:
H. 3/4. A. Hildebrandt, Weitere Bemerkungen zu dem Upaniṣads. — K. Geldner, Zur Erklärung des Rigveda. — J. Charpentier, Die ethnographische Stellung der Tocharer. — Fr. Praetorius, Bemerkungen zu den šir hamm'ālōt. — H. Bauer, Semitische Sprachprobleme. — H. Bauer, Kanaanäische Miscellen. — J. Jolly, Textkritische Bemerkungen zum Kanṭiliya Arthaśāstra.

Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde Berlin. 1917:
5. Mitteilung über die Forschungsreise O. Niedermayers und E. Diez nach Nordpersien 1912 bis 1914. — Mitt. über Biskra nach Monographie K. Heinkes.
6. C. Uhlig, Mesopotamien.
7/8. C. Uhlig, Mesopotamien (Forts.). — C. Schoy, Erdmessungen bei den Arabern. — Kleine Mitteilungen. Afrika (Französische Forschungen in Afrika).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Zeitschrift für Kolonialsprachen. VIII, 2.
*K. Budde, Das Rätsel von Micha 1.
*R. Schütz, Die Vorgeschichte der johanneischen Formel: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.
*Eberhard Hommel, Untersuchungen zur hebräischen Lautlehre. Erster Teil: Der Akzent des Hebräischen (Beitr. z. Wiss. vom AT., hrg. v. R. Kittel H. 23). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. M. 9.50; geb. M. 11.50.
Fr. Boll, Sternglaube und Sterndeutung (Aus Natur und Geisteswelt 638). Leipzig, B. G. Teubner, 1918. Geb. M. 1,50.
*Carl Meinhof, Afrikanische Märchen (Die Märchen der Weltliteratur hrg. von Friedrich von der Leyen und Paul Zaunert). Jena, Eugen Diederichs, 1917. M. 3.60.
Walther Schroeder, Das Schutzgenossenwesen in Marokko. Verlag „Der Neue Orient" G. m. b. H., Berlin, 1917.
Artur Wachsberger, Stilkritische Untersuchungen zur Wandmalerei Chinesisch-Turkestans (2. Sonderveröffentlichung der Ostasiatischen Zeitschrift). Berlin, Oesterheld & Co., 1916. M. 8 —.

Nr. 3/4 erscheint Anfang April.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

21. Jahrgang Nr. 3/4 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **März/April 1918**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 65—83
Erbt, W.: Zu F. E. Peisers „Jesaja Kap. 9" 78
Hüsing, G.: Zeichen [Keilschriftzeichen] = ḫir 76
Jirku, A.: „Hebräische" u. „israelitische" Sklaven 81
Perles, F.: Ergänzungen zu den „Akkadischen Fremdwörtern" 65
Schroeder, O.: Chronologische Miszellen 75
Ungnad, A.: Der Gottesbrief als Form assyr. Kriegsberichterstattung 72

Besprechungen . . . . Sp. 83—106
Cassel, D.: Hebräisch-deutsches Wörterbuch (M. Löhr) . . 86
Eichrodt, W.: Die Quellen d. Genesis (M. Löhr) 86
Grothe, W.: Türkisch-Asien u. s. Wirtschaftswerte (R. Hartmann) 99
Hall, H. R.: Catalogue of Egyptian Scarabs I (A. Wiedemann) 91
Hoernes, M.: Urgeschichte d. bildenden Kunst (M. Pancritius) 104
Hopkins, W.: Epic Mythology (I. Scheftelowitz) . . . 99
King, L.: A History of Babylon (B. Meissner) 86
Merz, E.: Die Blutrache b. d. Israeliten (W. Caspari) . . . 83
Moritz, B.: Der Sinaikult in heidn. Zeit (E. Brandenburg) . . 89
Palästinajahrbuch, 12. Jg. (J. Herrmann) 85
Timme, P.: Tell el-Amarna vor d. deutschen Ausgrabung (W. Wreszinski) 97

Sprechsaal 106
Peiser, F. E.: Zu Sp. 62 Anm. 1 106
Altertumsberichte 106
Mitteilungen 106
Aus gelehrten Gesellschaften . . 107
Personalien 107
Zeitschriftenschau . . . . 107—112
Zur Besprechung eingelaufen . . 112

Ergänzungen zu den „Akkadischen Fremdwörtern".

Von Felix Perles.

Im Anschluss an Zimmern's[1] erstmalige Sammlung des fast unübersehbaren Materials seien nachstehend einige Beiträge geboten. Dieselben sind der Bequemlichkeit halber alphabetisch angeordnet. Nur bei einigen mehr begrifflichen Entlehnungen, die am Schlusse besprochen werden, war eine lexikalische Einordnung nicht möglich.

—אַ (talmudische Präposition)

Die im babylonischen Talmud geläufige Präposition אַ (mit folgendem Dagesch)[2] „auf" wurde bisher als eine Abschleifung aus על erklärt. Der Ausfall des ל hätte zwar seine Parallele im Neuarabischen[3], und die Abschleifung des ע zu א

[1] Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss. Leipzig 1915, vgl. OLZ 1916, 312/13. Seitdem ist eine 2. Aufl. mit reichlichen Wort- und Sachregistern erschienen.

[2] Trotzdem der Talmudtext unpunktiert überliefert ist, dürfen wir das durch die traditionelle Aussprache gebotene Dagesch aus rein lautlichen Gründen als gesichert annehmen.

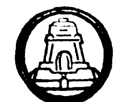
[3] Vgl. z. B. Löhr, der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem S. 82 § 191, 1. Auch in den Aram. Pap. aus Elephantine (36, 3) ist ערבר vielleicht aus על דבר entstanden (OLZ 1911, 500).

ist im Mandäischen[1] gerade auch für על zuweilen belegt. Trotzdem erscheint es mir näher liegend, unsere Präposition aus dem babylonischen *ana* zu erklären, woraus sich sowohl das א als auch die Assimilation des Konsonanten zwanglos erklären würde. Auch im babylonischen wird *ana* manchmal mit dem folgenden Worte verschmolzen z. B. *aššum* für *ana šum*[2]. Nun hat allerdings *ana* nicht die Bedeutung „auf" sondern „in" (auf die Frage wohin?), doch kommt die gleiche Vertauschung der Präpositionen auch im Mandäischen vor, wo nicht nur על für ל, sondern auch (wenngleich weit seltener) ל für על steht[3]. In einzelnen Fällen entspricht sogar das talmudische אַ in seiner Anwendung genau dem babylonischen *ana* z. B. אַלִּבָּא = *ana libbi* und אשתקד „voriges Jahr", in dem wahrscheinlich auch *ana* (oder *ina*), steckt, s. weiter unten s. v. Gegen die Annahme, dass א hier aus ע abgeschliffen ist, spricht auch die Tatsache, dass die Sprache des baby-

[1] Nöldeke, Mand. Gram. 193.

[2] Weitere Beispiele bei Delitzsch Handwörterbuch 94.

[3] Nöldeke 354.



lonischen Talmuds die Präposition עלוי (= syr. ܠܥܠܘ) besitzt, da ja sonst אלוי zu erwarten wäre.

אבל

Das babylonische *abullu* „Stadttor" liegt nicht nur im aram. אבולא vor (Zimmern 14), sondern auch in den vielen mit אבל zusammengesetzten ATlichen Ortsnamen, vgl. OLZ 1916, 82.

אח „Feind".

Jes. 66,5 אמרו אחיכם שנאיכם zeigt die Bedeutung „Feind", die sonst nur im Babylonischen belegt ist, s. Hommel-Festschrift II S. 128.

אידוותא

An zwei Stellen des babylonischen Talmuds[1] kommt אידוותא דימא[2] in der Bedeutung „Wellen des Meeres" vor. Das bisher unerklärte[3] Wort entspricht genau dem babylonischen *edû* „Hochwasser", „Flut", von dem man auch (ob mit Recht?) das ATliche אֵד ableitet.

אמת

An einer Reihe von Stellen ist im Texte des AT אמת augenscheinlich von אֱמֶת „Wahrheit" vollkommen zu trennen und אָמַת zu lesen = *amâtu* „Wort", vgl. OLZ 1905, 125/26. Als Parallele zu der letzten dort angeführten Stelle (Dan. 9,13) ist Neh. 8, 13 ולהשכיל אל דברי התורה anzuführen.

אשרה

Zu den von Zimmern angeführten Ableitungen von *asirtu* (S. 68) ist auch das südarabische Aṯirat zu stellen (Hommel).

אשתקד

Schon Jensen[4] hat in dem anlautenden א von אשתקד ܐܫܬܩܕ den Rest einer Präposition *en* = babyl. *ina* vermutet und auf אתמול = *in(a) timâli, itimâli* hingewiesen. Dass in dem Worte das babylonische *šattakda* steckt, hat 13 Jahre später Pick[5] festgestellt, doch א nicht als Präposition, sondern als Hilfsvokal erklärt. Für die Richtigkeit der Auffassung als Präposition spricht die Tatsache, dass auch das talmudische אשתרא[6] „dieses Jahr", „heuer" sich ohne Schwierigkeit als *ina* + שתא דא erklären lässt. Nur könnte man im Zweifel sein, ob beidemal *ina* oder *ana* zugrundeliegt. Für *ina* spricht die überlieferte Vokalisation mit i bezw. e, für *ana* die Tatsache, dass gerade *ana šaddagiš*[1] schon im Babylonischen belegt ist. Landsberger a. a. O. spricht über die verschiedenen Formen und Bedeutungen des Wortes, das er mit *sattaka, sattakam* der neubabylonischen Königsinschriften zusammenstellt. Zu seinem Nachweis, dass *šaddagda* etc. nicht nur „im vorigen Jahr" bedeutet, (die genaue Bedeutung ist noch zu ermitteln), ist es vielleicht von Interesse, dass auch מן אשתקד, wie schon Pick aufmerksam gemacht hat, an einer Stelle (Targ. Jer. zu Lev. 16, 21) „von früher" bedeutet. Dieses מן אשתקד ist übrigens auch im Hinblick auf das von Landsberger mehrfach belegte *ištu šaddagdim* bemerkenswert.

ברצוץ

ברצוץ „Turban" (Zimmern 36) ist im neuhebräischen nicht belegt, sondern findet sich nur im Targ. Jer. zu Ex. 39, 28.

דבית

דבית „Ehefrau" (nur im babylonischen Talmud) ist sicher mit Peiser[2] als Übersetzung von *ša ēkalli* zu erklären, womit die Babylonier die Frau des Königs bezeichneten.

דחר

דחר (Targ. Jer. zu Deut 15, 14 מרחדא תרחרון ליה, also Pa'el) „reichlich spenden" ist wohl sicher Lehnwort aus *daḫâdu*. Die Form *duḫḫudu* bedeutet „strotzend, überfliessend machen". (OLZ 1903, 339).

זרבובית

Das an einer Midraschstelle[3] vorkommende זרבובית als Name eines kleinen Tieres gehört sicher zu *sirbâbu*, das ein noch nicht genau bestimmtes Insekt bezeichnet, vielleicht „Heuschrecke" (OLZ 1905, 337).

ינשוף

ינשוף ist schon von Delitzsch (Prolegomena 80 ff.) als Lehnwort aus babyl. *eššêpu* erklärt worden und fehlt auffallender Weise sowohl bei Zimmern als auch bei Gesenius-Buhl[16] s. v.

כדן

Der im Neuhebräischen wiederholt vorkommende terminus מְכֻדָּן[4] zur Bezeichnung einer bestimmten Kategorie von Knechten oder Mägden ist wohl denomimiert von *kidinnu* „Schützling", „Klient", einem Ausdruck der babylonischen Rechtssprache. (OLZ 1905, 338).

---

[1] Sukka 51b. Baba Bathra 4a. Schwerlich gehört hierher das vom Aruch herangezogene Targum zu Jer. 31, 40 אידיאתא (für שדמות), da dort weder die Bedeutung passt, noch die Lesung sicher ist.

[2] So richtig Ms. München und auch einzelne Drucke statt אדוותא דימא.

[3] Kohut's Ableitungsversuche (Aruch Compl. I 33a s. v.) bedürfen keiner Widerlegung.

[4] ZA XI (1896) 352.

[5] OLZ XII (1909) 165 ff.

[6] Jer. Ma'aser Scheni 55b im Gegensatz zu אשתקד also genau wie *ina šattim annītim* im Ggs. zu *šaddagda* das Landsberger aus Ungnad 242, 6 anführt.

[1] Harper 804, 18, mir nur aus der Anführung bei Landsberger ZDMG 1915, 514 bekannt.

[2] OLZ 1905, 336.

[3] Pesikta rabbati (ed. Friedmann) 160 b.

[4] Belege bei Levy NhWb II 297b.



כת

Neuhebräisch כַּת (Plural כִּתּוֹת) „Genossenschaft“, „Klasse“, „Partei“[1] gehört wie das schon längst verglichene bibl. aram. כְּנָת, syr. ܟܢܬܐ zu *kinattu* (OLZ 1903, 340).

לובר

Aram. Pap. Eleph. 8, 13. 17 עקי ארז לובר (Ggs. עקי ארז חדתן) ist aus *lâbiru* entlehnt (OLZ 1911, 499). Die Entlehnung eines solchen Wortes findet ihre vollkommene Parallele in „antik“.

משך

Zu *mašku* (Zimmern 48) gehört wohl auch ἀσκός, vgl. Halévy Revue Sém. XX (1912) 260/61. Auch andere Bezeichnungen für „Schlauch“ (נאד, זיק) sind aus dem Babyl. entlehnt, s. Zimmern 34.

מרגלית

Neuhebr. מרגלית „Perle“ ist mit Peiser[2] als Entlehnung aus *mûr galiti* zu erklären, das zwar bisher noch nicht belegt ist, doch durch das synonyme *binût tâmti* als babylonische Bezeichnung der Perle wahrscheinlich gemacht wird.

משעי

Ezech 16, 4 לא רחצת למשעי gehört zu *mašâ'u* „einreiben“, das im Piel speziell vom Einreiben eines Kindes gebraucht wird (OLZ 1905, 129).

נולי, נוליתא

נולי, נוליתא jüd.-aram. „Schutthaufen“ ist von **namlûtu* abzuleiten, vgl. JGR New Ser. II 106.

נפחר

נפחר „Summe“ (Aram. Pap. Eleph. 13477 c № 8, 16) ist unverändert aus dem gleichbedeutenden *napḫaru* übernommen, wie schon Sachau erkannte.

סנגד*

Ps. 35, 3 והרק חנית וסגר ist wohl וסגד zu lesen von *šukûdu* s. Hommel — Festschrift II S. 130/31.

סרה

דִּבֶּר סָרָה ist mit Schorr[3] nach *sarrâti* (oder *surrâti*) *dabâbu* zu erklären. Bei Annahme einer Entlehnung wäre allerdings שרה statt סרה zu erwarten.

פגר

Ausser ܦܓܠܐ und נְבֵלָה (Zimmern 48) ist vielleicht auch פֶּגֶר als Lehnwort aus dem Babylonischen *(pagru)* zu erklären. Das Hebräische bietet keine befriedigende Ableitung. Die bei Ges-Buhl[16] 633 a angegebenen Bedeutungen des Stammes in den verschiedenen semitischen Sprachen lassen sich weder zusammenreimen, noch als Grundlage zur Erklärung von פֶּגֶר verwenden, erhöhen also die Wahrscheinlichkeit, dass hier ein Lehnwort vorliegt.

[1] Belege bei Levy II 428 b ff.
[2] MVAG V (1900) Nr. 2, S. 30.
[3] MGWJ 53, 432.

צום

צוֹם „Fasten“ ist nach einer noch unveröffentlichten Vermutung Peiser's als altes Lehnwort aus *ṣummu* zu erklären, das allerdings bis jetzt nur in der Bedeutung „Durst“ (= צמא) belegt ist.

צלח

צלח „in Brand setzen“ (Am 5, 6. Sir 8, 10) gehört vielleicht, wenn auch natürlich nicht als Lehnwort, zu demselben Stamm, von dem babyl. *ṣiriḫtu* „Glut“ kommt. Allerdings steht die Bedeutung noch nicht ganz fest, da *ṣiriḫtu* bisher nur in der Verbindung *ṣ. libbi* belegt ist, wovon Zimmern (49) mit Recht das talmudische צירחא דלבא ableitet. Wegen des Wechsels von ר und ל vgl. arab. قلب neben קרב, طلح neben טרח[1].

ראש השנה

Die neuhebräische Bezeichnung des Neujahrsfestes als ראש השנה entstammt, wie schon längst bekannt, dem babylonischen *rêš šatti*.

רקק

Neuhebr. רקק „Sumpf“, dazu auch aram. רקתא „Ufer“ sind sicher Lehnwörter aus *rakkatu* „Sumpf“ (MA 982 b)[2]

שבל

Jes. 47, 2 שבל ist vermutlich *šupilu* „weibliche Scham“, s. OLZ 1905, 181.

שד

Zu *šêdu* (Zimmern 69) ist auch arab. سعد „Glücksdämon“ zu vergleichen, s. Hommel, Grundriss 150 Anm. (geh. zu 149 Anm. 5) 156.

שומירה

Neuhebr. שומירה „Ring“[3] ist aus *šemiru* „Fingerring“ entlehnt, das in aram. שֵׁירָא, hebr. שֵׁרוֹת Jes. 3, 19 vorliegt (s. Zimmern 88).

שחורי הראש

M. Nedarim 3, 8 שחורי הראש entspricht genau der babylonischen Bezeichnung der Menschen als *ṣalmât kakkadi* „die Schwarzköpfigen“[4].

[1] Analekten zur Textkritik des AT 77.
[2] Festschrift für A. Schwarz S. 309.
[3] Pesikta ed. Buber 53 b und Parallelen, s. Festschrift Schwarz S. 309.
[4] Ebd. 309 und schon früher Feuchtwang (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 42, 149/50). Auch in der ebd. 293 gebotenen Erklärung von אבלט = *uballiṭ* ist mir Feuchtwang zuvorgekommen (a. a. O. 49, 266). Gleichzeitig sei erwähnt, dass die Ableitung des aram. שושיפא von *šusuppu* (ebd. 309) sich schon bei Zimmern Akkad. Lehnwörter 36 findet.

שלה

Dan. 3, 29 שלה ist nach S. Schiffer[1] aus *šillatu* „Empörung" entlehnt (MA 764b.)

שלו

Der Stamm שלו hat nichts mit שלה zu tun, sondern ist aus *šalâmu* entlehnt, s. OLZ 1916, 85.

שנתות

M. Menachot 9, 2 (= Tos. 10, 5) שׂנתות „Marken", „Kerben" gehört zu babyl. *šindu* „Mal", das nach Ungnad aus *šimtu* entstanden ist[2].

שעול

Jüd.-aram. שׁעוּל syr. ܫܥܠܐ arab. سُعَال „Husten"[3] gehören wohl als Lehnwort zu dem gleichbedeutenden babyl. *suâlu*[4]. Speziell der Zischlaut ש gegenüber babyl. s spricht für Entlehnung. Die arabische Nominalform entspricht genau der babylonischen, doch ist das Wort natürlich erst aus dem Aramäischen übernommen. Wegen des س statt des zu erwartenden ش vgl. Fraenkel Aram. Fremdw. XXI.

תכל

aram. ܬܟܠ תכל „vertrauen" Lehnwort aus *takâlu?*

תמיד

Ezech 39,$_{14}$ אנשי תמיד vielleicht Nachbildung von *ṣâbê santakki* V R 13, 36ff. Landsberger ZDMG 1915, 514 weist wegen des Ausdrucks auf Jensen ZA XXIV 113 hin.

תלפיות

Cant 4,4 תלפיות, wofür der Midrasch und beide Talmude תלפנות gelesen haben müssen[5], ist der Plural von *tilpânu* „Bogen".

תקן

Neuhebr. aram. תקן ܬܩܢ Lehnwort aus babyl. *takânu?*

Noch mehr als alle entlehnten Wörter sind die aus Babylonien übernommenen Begriffe ein Beweis für den Kultureinfluss, den das Zweistromland seit dem 4. vorchristlichen Jahrtausend auf die Umwelt ausübte. Die beiden Werke von Alfred Jeremias haben darüber eine Fülle von Material gesammelt, das aber der Ergänzung speziell aus rabbinischen Quellen bedarf. So hat J. Löw an dieser Stelle[6] die babylonische Anschauung vom „Sägen" der Sonne am Firmament[1] in einer tannaitischen Quelle (2. Jahrh. n. Chr.) wiedergefunden. Oder wenn im Etana-Gedicht die vom Meer umströmte Welt wie ein Mehlhaufen in einem runden Brotkorb erscheint, so findet sich die gleiche Vorstellung an verschiedenen Stellen der rabbinischen Literatur[2]. Auch die 7 Meere, die in babylonischen Texten nirgends ausdrücklich erwähnt sind und von Jeremias nur vermutet wurden, werden durch rabbinische Parallelen erwiesen[3]. Den 7 Mauern der Unterwelt entspechen die שבעה מדורי גיהנם „die 7 Gemächer der Hölle"[4]. Die Anschauung von den 7 Himmeln wirkt indirekt noch heute nach, wenn man sagt: „Im siebenten Himmel sein". Die Anwendung des Ausdrucks in diesem Sinne ist zwar in den Quellen nicht direkt nachweisbar, doch gehen die שֹׂבַע שְׂמָחוֹת „die 7 Freuden" des Midrasch[5] vielleicht schon darauf zurück.

[1] Mündliche Mitteilung, s. OLZ 1916, 82.
[2] Schwarz-Festschrift 310 u. gleichzeitig Zimmern OLZ 1917, 102 Anm. 1.
[3] Vgl. Löw Aram. Pflanzenn. 203/204 Anm. P Sm 4254.
[4] Lit. bei Neugebauer und Weidner. Ein astronomischer Beobachtungstext ... (Sitz. Ber. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil. Hist. Kl. 67. Bd. 1915, Heft 12) S. 45.
[5] OLZ 1905, 183 Anm. 1 vgl. OLZ 1916, 82 (zu Ges.-Buhl 880a).
[6] ebd. 1912, 305/06.

[1] Vgl. indessen F. v. Luschan Zeitschr. f. Ethnologie 1916, 426.
[2] Jeremias HAOG 35 Anm. 6 ATAO ²56, wo die Stellen in meinem Namen mitgeteilt.
[3] ATAO ²56 Anm. 4. Zu den dort angeführten Stellen ist noch שבעה נהרות b Aboda Zara 17a hinzuzufügen.
[4] b Sota 10b u. Par., worauf schon L. Blau (Jew Encycl. V 582b) hinweist.
[5] In aggadischer Deutung für שֹׂבַע שְׂמָחוֹת Ps. 16, 11 (Midr. Tillim z. St. u. Par.).

Der Gottesbrief als Form assyrischer Kriegsberichterstattung.

Von Arthur Ungnad.

Der durch seine eingehenden Schilderungen ausgezeichnete Bericht Sargons über seinen 8. Feldzug[6] hat bekanntlich die Form eines Briefes an den Gott Ašur, die Götter und Göttinnen der Stadt Assur und an Stadt und Bevölkerung selbst. Er entstammt zweifellos den deutschen Ausgrabungen am Assurtempel[7] und ist durch Diebstahl von dort nach Paris gelangt.

Soviel ich sehe, ist bisher die Frage noch nicht erörtert worden, ob wir es hier mit einer besonderen Stilform zu tun haben, oder ob diese Art des Berichtes einer Laune Sargons entsprungen ist. Das letztere wäre möglich, wenn sonst weiter keine Beispiele derartiger Gottesbriefe vorliegen. Solche Beispiele sind aber vorhanden. Hierher gehört zunächst das Fragment BM. 82—5—22, 534, das allerdings im Catalogue als 'part of a prayer in the form of a litany' auftritt. Langdon hat es deshalb in seinen Babylonian Liturgies als Nr. 169 publiziert. Ein Blick auf den Sargontext genügt, um zu sehen, dass wir hier ein gleichar-

[6] F. Thureau-Dangin, Une Relation de la huitième Campagne de Sargon. Paris 1912.
[7] ZDMG 1913 (LXVII), S. 175.

tiges Literaturwerk vor uns haben. Ein Duplikat ist es jedoch nicht. Es sind nur Teile von Z. 1—14 und der letzten fünf Zeilen erhalten, die folgendermassen zu ergänzen sind:

Vs. 1 [a-na ^{ilu}a-šur a-bu] ilâni^{meš}
2 [bêli rabi-e a-šib ê-ḫur-sag-gal-kur-kur-ra] ê-kur-ri-šu rabi-e
3 [a-dan-niš a-dan-niš] lu-ú šulmu^{mu}

---

4 [a-na ilâ^{meš}-ni ^{ilu}šîmâti^{meš}] ^{ilu}ištarâti^{meš}
5 [a-ši-bu-ut ê-ḫur-sag-gal-kur-kur-r]a ê-kur-ri-šu-nu rabi-e
6 [a-dan-niš a-dan-niš] lu-ú šulmu^{mu}

---

7 [a-na ilâ^{meš}-ni ^{ilu}šîmâti^{meš}] ^{ilu}ištarâti^{meš}
8 [a-ši-bu-ut ^{âlu}aššûr ê-kur-ri-] šu-nu rabi-e
9 [a-dan-niš a-dan-niš] lu-ú šulmu^{mu}

---

10 [a-na ^{I}šulmânu-ašarid(?) šang]ê el- l[i(?)]
11 [pa-liḫ ilû-ti-ka rabî-ti] u karâši(!)-[šú][1]
12 [a-dan-niš a-dan-niš] šulmu$^{[mu]}$

---

13 [. . . . .] e-te-[. . . . . .]
14 [. . . . .]-šú at- [. . . . .]

Rs. 1 [. . . . .] šá(!)[1] pit-ḫal-li
2 [vacat(?)] di-e-ki
3 [^{amêl}lišânu-rêšêti ^{I}] pân[2](?)-ašur^{šur}-la-mur
4 [^{amêl}šakin(?) mâti(?) *a-na*[3] ^{ilu}a-šur be-lí-ja] ú-še-bi-la[4]
5 [i-na li-i-mi ^{I}šam(?)-ši(?)-ili(?) $^{[amêl]}$] tur-ta-an-ni(?)[5] na-ṣu[6]

Eine Uebersetzung ist wohl überflüssig. Dass wir kein Duplikat des Sargontextes vor uns haben, zeigen folgende Tatsachen:

1. Der Gruss an Stadt und Bevölkerung von Assur fehlt; er ist ja auch völlig überflüssig.

2. Der Feldzugsbericht beginnt Z. 13. Mag man nun *e-te-[pu-uš]*, *e-te-[bir]* oder was sonst passt ergänzen, eine Uebereinstimmung mit Sargon 6 ist nicht zu erzielen.

3. Der Name der „Exzellenz“[7], die den Brief überbringt, ist ein andrer als in Sargon 427.

4. Das Datum ist ein anderes. Leider ist so wenig davon erhalten, dass das Fragment nicht sicher zu datieren ist. Mit einiger Wahrscheinlichkeit lässt sich das Datum jedoch feststellen. Wir erkennen aus Sargon 427, dass die genannte Exzellenz Ṭâb-šâr-Ašur eine hohe Person ist, die das Eponymat zu bekleiden fähig war[1]. Ist unsere Lesung Pân-Ašur-lâmur richtig, so kann nur eine bestimmte Person in Betracht kommen, nämlich der Eponym des Jahres 776, der den Titel *ŠA-KUR*, d. i. wohl *šakin mâti*, führt[2]. Es handelt sich dann um einen Feldzug Salmanassars IV. Der Eponym wäre dann wohl der Turtan Šamši-ili (780). Es läge somit ein Bericht über den Feldzug gegen Argištu I von Urarṭu vor[3]. Alles dies könnte als ziemlich sicher gelten, wenn eine Kollation des Textes die Emendationen von *TI* zu *ŠI* und *TUR* zu *AN.NI* (o. ä.) bestätigt. Wir hätten dann hier einen Gottesbrief, der älter ist als Sargon.

Ein jüngerer Gottesbrief aus der Zeit Asarhaddon's ist K 2852 + K 9662, den Winckler[4] bearbeitet hat. Wie W. bereits aus dem Inhalt der Tafel schloss, kann Z. 1 nicht der Anfang sein: K 2852 usw. bildet vielmehr die zweite Tafel eines langen Berichtes[5]. So erklärt es sich, dass die Briefadresse fehlt; sie stand eben am Anfang der fehlenden 1. Tafel. Der Schluss zeigt aber deutlich die Form des Gottesbriefes, vgl. IV 11 ff.

11 li-ša-a-nu ri-še-e-ti ^{I}annanna
12 (vacat) a-na ^{ilu}ašur^{šur} bêli-ja ul-te-bi-la
13 1-en ^{amêl}bêl narkabti II ^{amêl}šá pit-ḫal III ^{amêl}kal-lab^{mu} di-e-ku.

Der Brief ist nur eine Kopie oder vielleicht eher ein Entwurf, ebenso wie der Salmanassarbrief, da beide in Kujunğik und nicht in Assur gefunden sind. Wahrscheinlich war es kurz vor Absendung des Asarhaddonbriefes noch nicht ausgemacht, welche Exzellenz ihn nach Assur bringen sollte. Später wurde die Eintragung des Namens in den ursprünglichen Entwurf vergessen.

Der Asarhaddonbrief steht nun an Ausführlichkeit dem Sargonbrief nicht nach. Es ist demnach sehr wahrscheinlich, dass diese „Gottesbriefe“ die offiziellen Berichte der assyrischen Könige über ihre einzelnen Feldzüge darstellen. Sie sind ja ad hoc gemacht und nicht nur Einleitung von Bauberichten. Dass diese Auffassung richtig ist, zeigt auch die Verlustliste, die allen drei erhaltenen „Gottesbriefen“ beigefügt ist[6]. Wir dürfen deshalb annehmen,

---

[1] So ist zweifellos zu lesen im Widerspruch zur Kopie.
[2] Ausgabe *TI*, gewiss Irrtum für *ŠI*.
[3] Oder *i-na eli* (Sargon 427).
[4] Die folgende Zeile ist zu tilgen; s. Langdon, Plate LXXIV.
[5] So wohl trotz der Bemerkungen auf Plate LXXIV, wonach das Zeichen *TUR* (statt *an-ni*) vorliegen soll.
[6] So nach Plate LXXIV.
[7] Etwas ähnliches scheint der Titel *lišânu rêšêti* zu bedeuten. Die Zeile ist zu übersetzen: „Exzellenz P. lasse ich hiermit (den Brief) an Ašur, meinen Herrn, überbringen.“

[1] Ṭ. war 717 Eponym.
[2] Weniger wahrscheinlich *ša-kin*.
[3] Vgl. VS I 69.
[4] AF II 28 ff.
[5] Uebrigens ist dieser Text ebenso wie der Sargontext vierspaltig.
[6] Kriegsgeschichtlich hochwichtig wegen der geringen

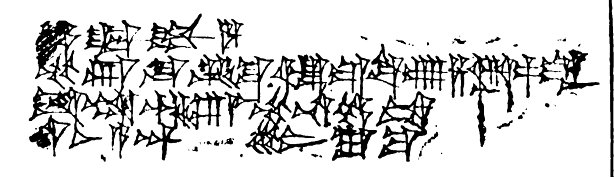
dass sich im Tempel Eḫursaggalkurkura ein ganzes Archiv solcher Gottesbriefe befand, das die ausführlichste Chronik des assyrischen Staates darstellte. Ob dieses Archiv bei den deutschen Ausgrabungen entdeckt worden ist? Man hat bisher nichts davon gehört. Existiert haben muss es, und zwar, wie die Sargontafel zeigt, bis zur Gegenwart und in erreichbarer Nähe. Die Bergung dieses Archivs wäre jedenfalls von unberechenbarer Bedeutung. Dass gerade der Tempel Ašur's, des Nationalgottes, zum Kriegsarchiv ausersehen wurde, kann nicht befremden. Zeigen uns doch die assyrischen Königsinschriften auf Schritt und Tritt, dass jeder Krieg als ein heiliger Krieg galt.

Chronologische Miszellen.

Von Otto Schroeder.

1. Ein neues Datum aus altbabylonischer Zeit.

Auf einem in meinem Besitze befindlichen Kontrakte (OS 10) betreffend einen Grundstückskauf findet sich eine Jahrbezeichnung, die m. W. noch nirgendwo anders belegt ist. Sie lautet:



itu Bar-zag-gar.
mu ê Gimil-ᵈSin ù uru-ki U-za-ár-pa-ra
á-magᶜ ᵈEn-lil-lá mu-na-se-ta
û áš-a-an in-dib-ba

Zu Deutsch:

„[1]Monat Nîsan. [2]Jahr: „Den Palast Gimil-Sin's und die Stadt Uzarpara [4]eroberte er an einem Tage [3]in der erhabenen, ihm verliehenen Kraft Enlils."

Welcher Regierung das Jahresdatum angehört, ist weder aus dem Datum noch aus dem Wortlaut der Urkunde zu erschliessen. Die Schrift macht einen ziemlich altertümlichen Eindruck, was freilich wenig beweist, da der Fundort der Tafel mir nicht bekannt ist. Die Siegelabrollungen nennen [1]*Gimil-ᵈMAR.TU* [2]*tup-sar.*

2. *Ṭebetai* oder *Kanûnai*?[1]

Der Name des Monats ⁱᵗᵘ*AB*, vollständiger ⁱᵗᵘ*AB.BA.Ė*, wird im Assyrischen gewöhnlich *Ṭe-bi-tu(m)* gelesen; demgemäss wurde der Name des limu für die Jahre 671 und 666 üblicherweise *Ṭebet-a-a* umschrieben. Im Jahre 703 haben wir dagegen einen limu namens *Kan-nun-a-a*. Ein spätassyrisches Exemplar einer limu-Liste für die Jahre von 719 bis 662, das ich als Nr. 20 meiner „Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts" veröffentliche, bietet nun nicht nur für 703, sondern auch für 671 und 666 die Lesung *Ka-nun-a-a*, liefert also einwandfrei die Gleichung ⁱᵗᵘ*AB*=*Kanûnu*.

Von den drei Trägern des Namens *Kanûnai* ist der von 703 *šakin Kak-zi*, der von 671 *sartin*[1], der von 666 *šakin mat bîtu eššuᶜ* gewesen; die abweichenden Angaben Forrer's in MVAG 1915, 3 S. 34 sind danach zu berichtigen.

Der Monat ⁱᵗᵘ*AB* scheint somit in Assyrien vorzugsweise als *Kanûnu*, in Babylonien dagegen als *Ṭebetu* bezeichnet worden zu sein; syr. ܟܢܘܢ, palmyren. כנון gehen also auf assyrische Monatsbenennung zurück.

Zeichen ⊢ꜱ̌𒋛 = ḫir.

Von Georg Hüsing.

In der schon oft behandelten Inschrift des Šutruk-Nahhunte I auf der von Loftus gefundenen grossen Stele (Š.-N. C, = N. 28 meiner Ausgabe) finden wir bekanntlich in Zeile 23 den König *Pa-LA-iš-ša-an* erwähnt, der in Z. 24 (wie auch sonst) *Pa-hi-ir-iš-ša-an* geschrieben wird. Daraus ergab sich, dass Zeichen *La* in Elam auch den Lautwert *hir* hatte, was sich offenbar daraus erklärt, dass es ein halbes *ḪIR*, oder richtiger, dass *ḪIR* ein doppeltes *LA* ist. Den Lautwert *hir* haben wir z. B. auch in der grossen Stele des Šilhak-Inšušinak (Scheil XCII, bei mir N. 54) in Zeile 6: *E Nahhunte, temti pahir-ri*, und er wird noch an mancher Stelle zu lesen sein, wo wir uns noch scheuen, diesen Lautwert anzunehmen. So z. B. in Bag istân, wo das *karata lari* leicht ein *karata hirri* sein könnte, nur dass diese Lesung uns z. Z. keinen weiteren Aufschluss über die wörtliche Bedeutung gäbe.

Einstweilen aber wollen wir die Frage anhängig machen, ob dieser Lautwert nicht auch in babylonisch-assyrischen Texten gelegentlich auftrete und seine Entdeckung sich auch da nützlich erweisen könnte.

Wenn wir z. B. im Rassam-Cylinder (Kol. I, 107) ein *Hir-me-in-tu* lesen, so erhielten wir einen ägyptischen Namen *Heri-Mentu*, der neben *Heri-Hör* und etwa Σμενδης wohl einleuchtender

Höhe der Verluste: an beiden Stellen, wo die Zahlen erhalten sind, nur sechs Mann. Dass hier Schwindel vorliegt, ist wohl ausgeschlossen.

[1] Vgl. Winckler, Altorientalische Forschungen II S. 328, Anm. 1.

[1] Vgl. Peiser MVAG VI 101 ff.

wäre als ein „Lamentu“[1]. Es ist ja derselbe Text, in dem (Kol. II, 22) Zeichen *ur* den Lautwert *tan* hat (in *Tan-da-ma-ni-e*), und der uns (in Kol. II, 114) den *Tu-ša-me-il-ki* für *Pi-ša-me-il-ki* zumutet. In letzterem Falle glaube ich lieber, dass der Schreiber ein *tum* (mit dem Lautwerte *ep*!) in *tu* umgesetzt hat, als dass er ein *tu* für *pi* (= *tu*) einsetzte. Ein *Epšamelki* neben *Pišamelki* für *Psamētik* wäre wohl einleuchtend genug, es wäre aber zugleich ein weiterer Beleg für elamischen Einfluss auf das Entstehen der Texte Assurbanapals; und dann dürften wir wohl vermuten, dass auch der Lautwert *tan* des Zeichens *ur* aus Elam stammte. Entsinnen wir uns ferner der Schreibung *Pa-ni-in-tim-ri* in Kol. VI, 41, wo statt *tim* zweifellos *gir* gelesen werden muss, so ist eine Verwechselung beider Zeichen in assyrischer Schrift wohl geradezu unmöglich, in babylonischer aber auch nicht wahrscheinlich: im Elamischen würde die Verwechselung weniger auffallen, und vermutlich ist eine elamische Zeichenform in *tim* verlesen worden. Man könnte sagen, dass ja doch eine elamische Götterliste hier die Unterlage für den assyrischen Schreiber abgegeben haben werde, aber ägyptische Namen bezog man doch nicht aus elamischer Quelle. Dass aber damals elamische Schriftgelehrte in assyrische Dienste gerieten, ergibt sich wohl schon aus dem Berichte jenes Kudurru, der die Formen *likrubub* und *illilik* enthält. Die elamische Herkunft des Mannes und der Formen erkannte Jensen schon in KB II S. 158, wo er bereits anmerkte „Diese Wiederholung eines Stammkonsonanten mag elamitisch sein“ — was sich ja später wirklich so heraus stellte (Mém. T. XI N. 306 *talli-li-š*).

Im gleichen Rassamcylinder (Kol. VI, 46) werden die Götter und Göttinnen Elams nach Assur geführt mit ihrem Schmucke, ihrem Besitze und Geräte, mit ihren *šange* und *pu-uh-LA-li-e*, was Jensen fragend mit „Tempeldiener“ übersetzt. Könnten wir hier *puhhir lie* lesen, so hätten wir uns der neuelamischen Šutruru-Stele zu erinnern, in der das Wort *puhirri* 4mal auftritt, und zwar in Verbindung mit Priestertiteln. Dieser Teil der Lesung wäre also wohl befriedigend, es bliebe nur die Frage, was *li-e* wäre; vermutlich ist *LI* dann ein Ideogramm und *e* das phonetische Komplement: wer hilft hier weiter?

In einer mir vom Verfasser freundlichst übersandten Arbeit Augapfels, Babyl. Rechtsurkunden (Denkschriften der Wiener Akademie Bd. 59, Abh. 3) stosse ich auf S. 3 auf ein *Bît-*|►►|- *Il-te-eḫ-ri-nûr-a'*, das auf S. 5 als *Bît* |►►|- *Il-te-eḫ-La-a-a* erscheint. Der Gründer dieses „Hauses“ wird also wohl *Ilteḫḫir* heissen, und der Name wird elamisch sein: „(Gott) Ilu ist der Helfer“, denn die Achamanidentexte des 6. Jahrhundert zeigen schon, dass elamisches *a* damals als *e* gesprochen wurde, wenn wir diese Fälle auch noch nicht in eine Regel fassen können. Das *nûr* wird sich also wohl als schlecht geschriebenes *a* entpuppen. Hilprecht X N. 34 bietet in Z. 6 und 9 allerdings ein deutliches *ṣabu*-Zeichen. Nach einer Aufzeichnung, die ich mir vor langen Jahren gemacht habe, käme zu Kambujijas Zeiten bereits ein *Il-te-ri-ḫa-na-na* vor, was ich z. Z. nicht nachprüfen kann.

[1] Bei Streck, Assurbanipal Bd. II S. 11 = *Nmlt*, bei Jensen in KB II S. 163 = „Li-ma-noth?“

Zu F. E. Peisers „Jesaja Kap. 9“.

Von Wilhelm Erbt.

Zu dem prächtigen Funde F. E. Peisers zwei Anmerkungen:

1. Den Grundstock von Kap. 9 bildet das Sargonlied. Wen redet es an? Peiser antwortet, dass „am nächsten läge: Sargon selbst. Nur die Erwähnung des יום מדין könnte hier dagegen gehalten werden, so dass die Anrede an Jahwe zu denken wäre.“ Allein מדין ist erst die Deutung eines Erklärers, der ausführlich 10_{26} zu Worte kommt. מדין hat er aus ursprünglichem מדי hergestellt. Dabei hat der Glossenstrich |, der die von Peiser aufgelöste Verbindung כי כל סאון סאן ברעש bezeichnete, ihn zu dieser Umdeutung geführt. Er fasste | als כ. Der Vers ist also zu übersetzen:

Den Stab des Fronvogts zerbrachst du
wie beim Sieg über Medien.

Die Meder werden erwähnt; denn in Medien wurden die Israeliten nach dem Fall Samarias angesiedelt. Bei dieser Fassung besteht nun kein Anstoss mehr, das Lied ganz auf Sargon zu beziehen, der sich ja besonders und oft seines Sieges über die Meder rühmt (z. B. KB II S. 43 „der die nie bezwungenen Meder unterwarf“.

2. Peiser hat gesehen, dass das Lied auf einen Davididen bezogen worden ist, der Aussicht hatte, das Königtum neu zu errichten. Die dazu benutzten Wendungen entstammen aber nicht der Lehrtätigkeit, sondern einem Prophetenspruch in Strophen von je 5 Zweihebern, der die Sendung dieses Davididen mit den Wendungen der „Bethlehemgeburtslegende“ feiert, die ich in anderm Zusammenhange in dieser Zeitschrift behandeln werde:

ילד ילד־לנו[1]
בן נתן־לנו

[1] Maqqeph zeigt an, dass die beiden Worte eine einzige Hebung bilden!



על־כסא דוד
לסעדה במשפט[1]
מעתה ועד־עולם[2]

Ein Kind ist uns geboren,
ein Sohn uns gegeben
auf dem Throne Davids,
ihn zu festigen durch Recht
von nun an bis in Ewigkeit.

Jene Legende erzählte von dem geheimnisvoll geborenen Kinde, das nach einer Engelweisung aufgefunden wird: daher ist נתן בן nicht Dublette, sondern mit voller Absicht gesagt. Jene Legende nämlich lässt in der Fassung des Weihnachtsevangeliums das Kind von Hirten im alten Tammuz-Heiligtum der Stadt aufgefunden werden. Sie ziehen es gross als Pflegekind°; so wird es Herrscher ursprünglich von Ephrata. Unsere Strophe sprechen die Finder des Kindes. Sie versetzt uns in die Zeit Šešbaṣars, der die Bethlehemgeburtslegende für sich hat wirken lassen, wie u. a. die Polemik Hes. 16 beweist.

So fehlt denn die Einleitung zu der assyrischen Inschrift. Um sie herzustellen, haben wir zunächst die Glosse על־ממלכתו, die jetzt mit dem zu ו gewordenen Glossenzeichen zu כסא gezogen ist: „Joch seines Königtums". Ihr entspricht der assyrische Ausdruck nîr belutia, ṣalam šarrutia. Diese Fassung der beiden Worte ist gesichert durch die Glosse על־שכמו „Joch seiner Schulter", die missverständlich auf Vers 3 zurückzuweisen und ihn zu deuten sucht, wie es ausführlich 10_{24-27} geschieht. Nun hat Peiser in seiner Studie Zu Zakharja (OLZ 1901) auf „das Eiferbild" aufmerksam gemacht, das einst in Jerusalem aufgestellt worden ist, und es als ṣalam šarruti eines assyrischen Königs gedeutet. Auch hier begegnet uns der Terminus קנאה, der von einem Glossator ausgedeutet worden ist zu dem Satze: „Der Eifer Jahwes Ṣeba'ot wird dies tun". Das Eiferbild hiess ursprünglich, wie die erklärende Beischrift zu Hes. 8 MT zeigt, סמל המקנה „Bild des Eigentums", „Hoheitszeichen". Zu diesem Ausdruck ist ספר המקנה zu vergleichen: „Kaufbrief", d. h. eine Urkunde über das Eigentum an einer Sache. Der Prophetismus nannte die steinerne Urkunde über das Eigentum des Grosskönigs oder seiner Gottheit an dem Lande umdeutend סמל הקנאה. Das Verbum der Glosse עשה lässt noch erkennen, was von dem „Eiferbilde" an unserer Stelle ausgesagt wurde: es muss von dem Verfertigen des Bildes, des königlichen Joches, des Joches auf der Schulter des Volkes, um mit dem Glossator zu reden, gesprochen worden sein. Da bietet sich uns die Buchstabengruppe להכין אתה an, die jetzt לסעדה angeglichen ist. In ihr steckt die Form הכינותה. Eine weitere Untersuchung, die wir gewiss von dem glücklichen Finder unserer Losung erwarten dürfen, wird zeigen müssen, ob sich Jes. 30_{33} und 31_{9} auf unsere Stelle beziehen. War ursprünglich von dem assyrischen Hoheitsbilde in Jerusalem die Rede, das Sargon aufstellen liess, als er im Zusammenhange mit der Niederwerfung Asdods auch Juda zum Gehorsam zurückbringen musste, so ist ויקרא שמו nicht Glosse, wie Peiser angenommen, sondern die ursprüngliche Einleitung zu dem von ihm nachgewiesenen assyrischen Texte, der den Namen der Bildsäule angab. Eine derartige Benennung von Bildsäulen erwähnt z. B. Gudea. Sargon, der ja auf die alte babylonische Vorzeit zurückgriff, benennt Tore, Mauer und Wall seiner Stadt. ותהי המשרה endlich würde auf die Randkorrektur eines Abschreibers zurückgehen, der in V. 6 היא vor המשרה ausgelassen und es mit dem seinen Platz im Texte bezeichnenden המשׂרה nachgetragen hatte; ein anderer Abschreiber zog diese Randverbesserung, היא zu ותהי umschreibend, um einen Zusammenhang zu gewinnen, an falscher Stelle in den Text. Wie eine spätere Zensur des Textes die erste assyrische Zeile, die ich vermutungsweise šadû rabû Bel ergänzen möchte, getilgt hat, so strich sie auch das anstössige „Eiferbild" und deutete seinen Namen auf den messianischen König. Ich möchte also folgende Lösung vorschlagen:

כי הכינותה סמל המקנה
ויקרא שמו
folgt der assyrische Name
היא המשׂרה

Denn errichtet hast du das Hoheitszeichen,
dessen Name genannt ist:
„Grosser Berg Bel, usw. . . . . . . "
Dies die Namensinschrift.

Auf Peisers Wiederentdeckung des „Eiferbildes" in Jerusalem kann nicht tatkräftig genug hingewiesen werden. Die Aufstellung des Königsbildes in der Hauptstadt eines vom Grosskönig unterworfenen Herrschers bedeutet eine strengere Form der Abhängigkeit. Sie kommt in der hebräischen Unterscheidung von מלך und נשיא zum Ausdruck. Melek ist der Herr, den zum Besitzer seines Landes die Gottheit als Herr dieses Landes einsetzt, naši' der Mann, „der sich", um z. B. mit der Kyros-Tonzylinderinschrift zu reden, „unter den Grosskönig gebeugt, seine Füsse geküsst, sich seiner Herrschaft gefreut hat und dessen Antlitz nun leuchtend geworden", der

[1] ובצדקה Dublette, Glosse zu במשפט.

[2] Vgl. zu dieser Wendung die Schilderung der Erziehung des babylonischen Weltschöpfers bei Zimmern MVG 1916 S. 217.

ein נשא פנים ist. Einem melek entspricht eine selbständige Gottheit, die Gottheit des Bezirkes eines naši' ist der Vasall im Götterstaate der Gottheit, deren Statthalter der Grosskönig selbst ist. So hat Šešbasar als naši' des Kyros, und zwar in dessen Eigenschaft als šar Babili — denn Palästina war an den Perser als ein Teil des babylonischen Reiches gefallen — in Jerusalem „chaldäische Bilder" gehabt (Hes. 8, 23_{14}: צלמי כשדים בששר)[1], die der Bearbeiter 8_3 MT als das Eiferbild der vorexilischen Zeit erklärt. Der Dienst vor diesen Bildern erregt das Missfallen des Propheten; denn er degradiert Jahwe. Und bezeichnend ist es, dass er nach seinem Verfassungsentwurf, den er mit der Geschichte der Jahre Šešbasars begründet, einen מלך für das neuzugründende Jerusalem, nicht einen naši' erwartet (37_{22}). Die Stellen über den naši' in den Kapiteln 40—48 sind nicht echt. Hier versucht der Bearbeiter die von den politischen Verhältnissen seiner Zeit (ca. 205 v. Chr.) aufgezwungene Einrichtung des „Fürstentums" mit einer selbständigen Verwaltung des Heiligtums derartig zu verbinden, dass Jahwe ein „souveräner" Gott bleibt; er versucht die Folgen von dem jerusalemischen Tempel abzuwenden, die sich aus der tatsächlichen politischen Lage ergaben. Nicht die Macht des naši' wird, wie die Kommentare lehren, eingeschränkt, sondern der Tempelbezirk der Oberhoheit des Grosskönigs entrückt.

„Hebräische" und „israelitische" Sklaven.

Von Anton Jirku.

Unter den wenigen Angaben, die im Alten Testamente über das Sklavenrecht enthalten sind, finden sich auch einige Bestimmungen über die Behandlung „hebräischer" und „israelitischer" Sklaven. Wir geben dieselben zwecks unserer folgenden Untersuchung so wieder, indem wir sie in zwei Gruppen einteilen:

A.

Ex. 21, 2 lesen wir: „Wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst, so soll er sechs Jahre lang dienen; im siebenten Jahre aber soll er unentgeltlich freigelassen werden".

Inhaltlich deckt sich mit dieser Stelle Dt. 15, 12: „Wenn sich dir einer deiner Volksgenossen, ein Hebräer oder eine Hebräerin verkauft, so soll er sechs Jahre dein Sklave sein, im siebenten Jahre aber sollst du ihn frei von dir ausziehen lassen".

Auf diese beiden Vorschriften wird Jer. 34,9ff. bezuggenommen, nach welcher Stelle unter Zedekia verfügt wird, dass jeder seine Sklaven, soweit es ein Hebräer oder eine Hebräerin sei, freilasse; die Einhaltung dieses Gebotes war scheinbar vernachlässigt worden.

B.

Weiter lesen wir Lv. 25, 39: „Und wenn dein Bruder neben dir verarmt und sich dir verkauft, so sollst du ihn nicht Sklavendienst tun lassen". — — — ibd. „V. 46. b. „Ueber eure Brüder, die Israeliten, da darfst du nicht einer über den anderen mit Härte herrschen". Dem entspricht Dt. 24, 7. a. „Wenn einer dabei ertappt wird, dass er einen seiner Volksgenossen, einen Israeliten, raubt und ihn gewalttätig behandelt oder ihn verkauft, so soll ein solcher Dieb sterben". (cf. Ex. 21, 16).

Zwischen den Vorschriften unter A. und denen unter B. besteht, obwohl sie sich auf die gleiche rechtliche Frage beziehen, ein Widerspruch. Unter A. heisst es, dass ein „Volksgenosse" zwar Sklave werden kann, nach sechs Jahren aber freigelassen werden muss; unter B. hingegen wird jede Sklaverei von „Volksgenossen" rundweg abgelehnt. Diesen Widerspruch sucht man nun allgemein dadurch zu beseitigen, dass man die unter B. zusammengefassten Vorschriften als eine (jüngere) Milderung der unter A. genannten (älteren) Gesetze auffasst. Allgemein ist man der Ansicht, dass es sich bei allen diesen Gesetzen um „israelitische Volksgenossen" handle.

Wir meinen nun, dass dieses Problem auf einem ganz anderen Wege gelöst werden muss, den uns die erst in jüngster Zeit aufgekommene Hebräer-Chabiru-Frage weist. In diesen unter A. und B. zusammengefassten Gesetzen finden wir nach unserem Dafürhalten die Erinnerung an eine geschichtliche Entwickelung, die wir erst in neuester Zeit richtig erkannt haben. Wir wissen heute — des näheren können wir auf diese Frage hier nicht eingehen — dass die Bezeichnung „Hebräer" im Alten Testamente ein weiterer Begriff sein kann als „Israelit", und dass wohl alle „Israeliten" „Hebräer" sind, nicht aber alle „Hebräer" „Israeliten". Unzweideutig tritt uns dieser Sachverhalt 1. Sa. 14, 21. 1. Sa. 13, 3 entgegen. (cf. Nu. 24, 24). Diese „Hebräer in weiterem Sinne" dürften identisch sein mit den Chabiru der El-Amarna-Briefe und den ʿprj der ägyptischen Inschriften. (Literatur zu dieser ganzen Frage bei Gesenius-Buhl. 16. S. 561 a). Nur muss man davon ausgehen, dass diese „Hebräer" von allem Anfange an mit den „Israeliten" in Verbindung waren. (Gegen Weinheimer, Hebräer und Israeliten. 1912). Von da aus wird uns der scheinbare Widerspruch zwischen den Gesetzen unter A. und B. leicht verständlich. Unter A. sind mit den Volksgenossen, die nur sechs Jahre lang

[1] Vgl. Zimmern MVG XXI S. 223 Anm. 4.



Sklaven sein dürfen, „Hebräer in weiterem Sinne" gemeint, die sich als Stammverwandte im Gefolge der Israeliten befanden. (cf. Ex. 12, 38. Nu. 11, 4), während bei B. nur an „Israeliten" gedacht ist. „Hebräer" konnten Sklaven werden, mussten aber, da stammverwandt, nach sechs Jahren freigelassen werden; bei „Israeliten" wurde die Sklaverei stets verneint.

Besprechungen.

Merz, Pfr. Lic. **Erwin:** Die Blutrache bei den Israeliten. (Beiträge z. Wiss. v. A. Test. Heft 20.) 137 S. gr. 8°. M. 3.60; geb. M. 4.60. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. Bespr. v. Wilh. Caspari, Breslau.

Die Studie enthält einen vorbereitenden allgemeinen und einen ausführlichen, dem AT gewidmeten, Teil; sie lernt mit Erfolg von Weismann, Procksch und den einschlägigen Sonderarbeiten völkerkundlicher Rechtswissenschaft. Indem sie Verwechslungen, Unklarheiten, Machtsprüche der schulmässigen alttestamentlichen Geschichtswissenschaft und Archäologie richtig stellt, die unüberwindlich schienen, erwirbt sie sich ein unbestreitbares Verdienst um unsere Vorstellungen von den gesellschaftlichen Voraussetzungen der Blutrache im vorstaatlichen Israel (BI). Das Stellen-Material (BIII) ist reichhaltig verwertet, die erzählenden Quellen sind mit Recht vor den Gesetzen und Sittenpredigern bevorzugt und mit Glück wird mehr als einmal auf den Grund gegangen, um von dem systematisch durchgeführten Gesichtspunkte aus unsere Einsicht in einzelne Text-Abschnitte zu vertiefen. Ansprechend ist die Erklärung, die S. 98 für den Unterschied vorgetragen wird, die das alte babylonische und biblische Recht zwischen dem Tages- und Nacht-Räuber macht; letzterem wird ohne weiteres zugetraut, dass er bereit ist, bis zu den äussersten Tätlichkeiten zu gehen, und entsprechend erscheint seine Tötung als gesetzlich freigegebene Notwehr. Geistreich ist die Verknüpfung der Volljährigkeitserklärung (S. 72) mit Vollstreckungen der Blutrache; zutreffend wird die ausserrechtliche Ursache der Rechtlosigkeit von Witwen angegeben S. 82 und zu begrüssen ist die Ablehnung des Satzes, dass dem Könige ex officio das Blutrecht vorbehalten worden sei (S. 80). Geistreich ist vor allem der Satz, auf den eigentlich die ganze rechtsgeschichtliche Entwickelung von der Blutrache zum staatlichen peinlichen Rechte hin aufgebaut wird: Die Jahwereligion (Abschn. III) hat die innerisraelitische Tötung schon vor der staatlichen Zeit als direktes Vergehen gegen Gott betrachtet und dafür eine öffentliche Strafe vorgesehen. Zuerst glaubt man, durch diesen Satz in der Tat die Rätsel der israelitischen Blutrechtspflege lösen zu können. Doch hält der Satz wenig von dem, was er verspricht. Er kann so richtig sein, dass die alttestamentliche Rechtsgeschichte von ihm doch wenig Greifbares gewinnt. — Mehr anregsam als haltbar scheint auch die Verwendung des Glaubens an das Fortleben eines unschuldig Getöteten für Hi 19, 25 ff. Der umsichtige Abschnitt über die Motive der Blutrache S. 41 ff. rührt noch nicht an die psychologische Wurzel; es wird je länger, je weniger klar, dass die Vergeltungslehre — weil der eine Stamm durch Mord eine Kraft eingebüsst habe, müsse auch der Stamm des Mörders um ein Mitglied verringert werden, — eine Wurzel und nicht vielmehr eine primitive Theorie zur Rechtfertigung der Blutrache sein solle; es will doch scheinen, als führe das „Leidenschafts"-Motiv tiefer in ihre Quelle ein, indem etwa der Sterbende selbst den natürlichen Wunsch hatte, den empfangenen Stoss mit gleicher Stärke heimzuzahlen, seine Ausführung aber auf den Nächststehenden überträgt, weil er sie nicht mehr leisten kann. Eine solche letztwillige Uebertragung konnte dann leicht fingiert und eben dadurch Herkommen werden, die Fiktion aber würde von Vorstellungen aus dem Gebiete der Totenversorgung leben, die sich in scharfem Gegensatze zu der angenommenen Abwehr der ungerächten Seele und ihrer Substanz durch die Diesseitigen befänden. — Ein Abschn. V handelt von deuteronomischen und späteren Kompromissen zwischen staatlichem Kriminalrecht und dem Sippenbann; auf diesen Abschnitt möchte ich meine Zustimmung nicht ausdehnen, ohne die Zurückhaltung hier begründen zu können. — Die Sprache ist nicht immer die übliche: Ersetzung, der Hinschied, auf etwas eintreten (mehrmals); andererseits blüht gelehrter Luxus, wie: Nation, Exzeptionalität, fabrizieren, Geste, novum, Abolition usw. In die Kunstausdrücke der Gesetze, die im Abschn. BI viel zu schaffen machen, würde eher eine Verteilung auf die zwei Sprachen, die das Hebräische gespeist haben, Licht bringen: Šofet, śar, ḥorim gehören wohl dem Kananäischen an. Die kananäischen Einflüsse scheint mir Merz hinsichtlich der Stadtgemeinde, des Bundesbuches, wie auch des Königsgedankens zu unterschätzen. S. 40 liest man: Backschich. Joab (I Chr. 2, 16!) wird wie gewöhnlich als der älteste Sohn der Çeruja betrachtet, weil er am meisten hervortritt. Ihre Ehe soll eine normale Kaufehe sein (S. 25). Zu dem fiktiven Falle II. Sam. 14 wäre noch zu ergänzen, dass die zwei Brüder V 5 f. nicht als Söhne eines Vaters bezeichnet werden.



Palästinajahrbuch des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem. Im Auftrage des Stiftungsvorstandes herausg. von Prof. DDr. G. Dalman. 12. Jahrg. (1916). VIII, 121 S. m. 5 Tafeln u. 2 Karten. M. 3—; geb. M. 4—. Berlin, E. S. Mittler & Sohn, 1916. Bespr. v. J. Herrmann, Rostock.

Obwohl auch in diesem Berichtsjahre dem Institut keine Mitglieder zugesandt werden konnten, hat der Vorsteher die Arbeit desselben nicht ruhen lassen. Wiederum hat er in einer Reihe deutscher Städte Vorträge gehalten, nicht nur, um das Heilige Land besser bekannt zu machen und dadurch der Aufgabe des Instituts zu entsprechen, sondern auch um es in eine bessere Verbindung mit der heimatlichen Kirche und den Universitäten zu bringen. Ferner hat er den Denkmälern Palästinas auf deutschem Boden nachgeforscht, welche als Nachbildungen des heiligen Grabes von Jerusalem in nicht geringer Zahl noch vorhanden sind oder einst vorhanden waren, und zu diesem Zwecke ganz Deutschland bereist. Die Ergebnisse der dabei vorgenommenen Messungen und Zeichnungen der Denkmäler, sowie die aus Bibliotheken, Archiven, Pfarrämtern und Klöstern ermittelten Nachrichten über ihre Geschichte stellen ein wertvolles Material dar, das der Veröffentlichung harrt. Das vorliegende Jahrbuch enthält aus der Feder des Vorstehers den Jahresbericht und drei Vorträge, in denen Dalman in gewohnter Meisterschaft palästinakundliches Material dem Interesse eines weiteren Hörerkreises nahebringt und dabei immer wieder zeigt, wie die Palästinakunde der Bibelforschung zu dienen vermag und zur Erklärung und zum Verständnis der Geschichte und geschichtlichen Bedeutung dieses merkwürdigen Gebiets des vorderen Orients bis auf unsere Tage beiträgt. So handelt er im ersten Vortrage über Palästina als Heerstrasse im Altertum und in der Gegenwart, im zweiten über palästinische Wege und die Bedrohung Jerusalems nach Jes. 10, 28—32, im dritten über den Oelberg. Weiterhin teilt R. Hartmann in Ergänzung des Aufsatzes von B. Schmidt im vorigen Jahrgang des Jahrbuchs (S. 85—118) arabische Berichte über das Wunder des heiligen Feuers in der Grabeskirche in Uebersetzung mit. Endlich berichtet Sven Linder in einer vor allem botanisch lehrreichen Schilderung über einen Sommerritt im Lande Ephraim 1912. Möchte auch dieser Band das Interesse an der Palästinaforschung und an aller deutscher Arbeit in Palästina unter uns vertiefen und dem Institute neue Freunde gewinnen, dessen Bedeutung nach dem Kriege sich voraussichtlich nur steigern wird.

Eichrodt, Walther: Die Quellen der Genesis von Neuem untersucht. (Beihefte zur Zeitschrift f. d. atl. Wissenschaft 31). III, 156 S. gr. 8°. M. 5.60. Giessen, A. Töpelmann, 1916. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Eichrodt's Arbeit ist eine ausführliche Auseinandersetzung mit Eerdmans. Schon seine Heidelberger Lizentiatendissertation, Halle 1915, zeigte, in welchen Bahnen sich die nunmehr vollständig vorliegende Arbeit bewegen würde. Es hatte sich bereits Holzinger in ZATW 1910 und 1911 mit dem vorliegenden Thema eingehend beschäftigt; daneben bieten aber Eichrodt's Ausführungen zahlreiche bemerkenswerte Einzelheiten. Das gilt besonders von seiner Bestreitung der Eerdmansschen Polytheismushypothese und der bei aller Anerkennung für bestimmte Verdienste Eerdmans' doch ablehnenden Beurteilung seiner Genesiskomposition. Wenn sich einer der alttestamentlichen Zunftgenossen beklagen darf, so ist es Ed. König. Seine Beurteilung der LXX ist doch bei weitem nicht so radikal abweisend oder geringschätzig, wie es Eichrodt nach seinem kurzen „Nachtrag am Schluss des Ganzen“ aufzufassen scheint.

Cassel, David: Hebräisch-Deutsches Wörterbuch. 360 S. gr. 8°. M. 4—; geb. M. 4 80. Breslau, H. Handel, 1916. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Ein alter Bekannter aus meiner Schulzeit, der soweit ich mich durch Stichproben überzeugt habe, fleissig nachgebessert ist und darum unsern Sekundanern und Primanern noch immer mit Nutzen in die Hand gegeben werden mag. Für das spätere Studium reicht das Buch keinesfalls aus. Bedenklich sind verschiedene Namenerklärungen. So lobenswert es an sich ist, die Eigennamen zu deuten, sollte es dann wenigstens nach dem neuesten Stande der Wissenschaft geschehen, oder es sollte eine Bemerkung, wie „zweifelhaft“ oder „unerklärt“ o. dgl. hinzugesetzt werden. Man vgl. in dieser Hinsicht etwa Namen wie Bethlehem, Jerubbaal, Jerusalem u. v. a., auch z. B. was über פַּרְעֹה gesagt wird.

King, Leonard W., Litt. D., F. S. A.: A History of Babylon from the foundation of the monarchy to the Persian conquest. With Map, Plans and Illustrations. London, Chatto and Windus 1915. XXIV, 340 S. 8°. Bespr. von Bruno Meissner, Breslau.

Von Kings History of Babylonia and Assyria erschien 1910 der erste Teil, A History of Sumer and Akkad, jetzt führt er die Geschichte Babyloniens bis ans Ende. Nach einem einleitenden Kapitel über die Stellung Babylons in der Geschichte des Altertums gibt er (Kap. II) eine recht genaue Beschreibung der Ruinen Babylons nach den Aus-

grabungen der Deutschen Orient Gesellschaft. Bei einem Besuche derselben im Jahre 1901 hat er sie durch eigene Anschauung kennen gelernt, aber er muss auch, wenn ich recht sehe, bisher unpubliziertes, offizielles Material zu seiner Verfügung gehabt haben. Er spricht sich zwar in dem Vorwort, in dem er sonst alten Mitarbeitern dankt, über diesen Punkt nicht aus, aber manche detaillierten Pläne, Abbildungen und Beschreibungen, die er gibt, kann ich wenigstens in den Mitteilungen der DOG und in Koldeweys Buche, Das wiedererstehende Babylon nicht finden. Jedenfalls kann dieses Kapitel unser besonderes Interesse beanspruchen, weil man hier mehr findet, als man vermutet.

Was die Behandlung der eigentlichen Geschichte Babylons anbelangt (Kap. III—IX), so ist man etwas enttäuscht. Aber das ist nicht Kings Schuld, sondern liegt an den Quellen. Während die Geschichtsquellen für die Zeiten des Reiches von Sumer und Akkad teilweise recht reichlich fliessen, bleibt das für die spätere Epoche leider nicht so. Für die erste Zeit sind noch Datierungen von Verträgen unsere mageren, aber immerhin wertvollen Quellen, später hört auch das auf. Von ausnehmender Wichtigkeit für die Geschichte der aufkommenden Macht Babylons ist eine von Clay gefundene und King zur Verfügung gestellte Datenliste der Könige von Larsa (S. 89), in der folgende Herrscher aufeinander folgen: 21 Jahre Naplanum, 28 Jahre Emiṣum, 35 Jahre Samum, 9 Jahre Zabaia, 27 Jahre Gungunum, 11 Jahre Abisarê, 29 Jahre Sumuilum, 16 Jahre Nur-Adad, 7 (?) Jahre Sin-idinnam, 2 Jahre Sin-iribam, 6 (?) Jahre Sin-iḳisam, 1 Jahr Ṣili-Adad, 12 Jahre Warad-Sin, 61 Jahre Rim-Sin, 12 (?) Jahre Ḫammurabi, 12 Jahre Samsuiluna = 289 Jahre. Diese Liste bringt viel Licht, aber auch viel neue Fragen. King löst die Schwierigkeiten, indem er annimmt, dass die Dynastien von Isin, Larsa und Babel im wesentlichen gleichzeitig regiert haben. Išbi-Ura von Isin setzt er von 2339—2308, Naplanum von Larsa von 2335—2315 und Suma-abum von Babel von 2225—2212 an. Besondere Schwierigkeiten ergeben sich noch für 61jährige Regierung Rim-Sins. Es wird wohl nichts anderes übrig bleiben, als mit King anzunehmen, dass er durch Hammurapi zwar die Krone, aber nicht das Leben verlor, ja schliesslich seinen alten Gegner überlebte und später unter Samsuiluna wieder zur Macht gelangte.

Der Frage nach der Herkunft der Westsemiten und der Darstellung der Kultur der Epoche Ḫammurapis sind Kap. IV und V gewidmet. Schon unter Samsuiluna (Kap. VI) machte sich dann der Süden selbstständig und wurde nie mehr von den Königen der I. Dynastie unterworfen. Die glorreiche Ḫammurapidynastie wurde durch einen Einfall ḫattischer Horden über den Haufen geworfen. Wie lange diese in Babel herrschten, ist nicht sicher, wahrscheinlich werden aber auch Könige der meerländischen II. Dynastie zeitweise ganz Sumer und Akkad regiert haben. Dann erfolgte c. 1760 v. Chr. der grosse Einfall der Kassiten, die das unglückliche Land 576 Jahre lang besetzt hielten und immer weiter herunter brachten (Kap. VII). Die Kassitenkönige datieren ihre Urkunden nun nicht mehr nach hervorragenden Ereignissen ihrer Regierung, sondern, vielleicht nach ägyptischem Vorbilde, nach ihren Regierungsjahren. Somit ist uns für die Zukunft nun auch diese Geschichtsquelle verschlossen. Daher sind wir denn besonders für die erste Zeit über das neue Eroberervolk nur unvollkommen unterrichtet. Eine intimere Kenntnis der internationalen Beziehungen der Völker des ganzen vorderen Orients, der Aegypter, Kanaanäer, Ḫatti, Assyrer, Babylonier, schenkt uns die Amarnakorrespondenz, noch wichtiger in gleicher Richtung werden sich die gleichzeitigen oder sich zeitlich unmittelbar anschliessenden Boghazköiurkunden erweisen, wenn wir sie erst verstehen gelernt haben werden. Ein akkadisch geschriebener Brief Ḫattušils an den Sohn des Kadašman Turgu, also wahrscheinlich Kadašman-Enlil II, hat sich schon chronologisch und historisch als äusserst wichtig erwiesen und lässt den Wunsch nach weiteren Urkunden rege werden. Inzwischen hatte sich der nördliche Rivale, Assur, immer weiter erhoben, hatte die alte Hauptstadt Babel sogar mehrmals erobert und übte fast ständig eine unangenehme Kontrolle über das alte Südreich aus.

Als (Kap. VIII) die Kassiten schliesslich i. J. 1185 v. Chr. durch die Elamiten vertrieben wurden, waren auch die neuen Herrscher zu schwach, um irgendwelche dauernde Machtstellung zu gewinnen. Verschiedene Dynastinen wechselten teilweise überraschend schnell ab, bis sich i. J. 729 v. Chr. der assyrische König Tiglatpileser als Pulu auf den babylonischen Thron setzte. Allerdings war auch jetzt noch nicht die Zeit der Ruhe für das unglückliche Land gekommen; Aufstände einheimischer Fürsten wechselten mit Eroberungen assyrischer Könige, und je nachdem wie diese gesonnen waren, gestaltete sich auch die Lage des Landes.

Erst nach Kandalanus Tode (Kap. IX) ging die assyrische Herrschaft in Babylon endgül-



tig zu Ende. Nabopolassar, der chaldäische General, setzte sich i. J. 625 v. Chr. auf den Thron von Babylon und führte das Reich einem neuen Aufschwunge entgegen. Unter seinem Sohne Nebukadnezar erlebte der Staat dann eine ungeheure Blüte, die sich besonders in seinen, im ganzen Lande aufgeführten Bauten dokumentiert. Die historische Ausbeute aus den zahllosen Inschriften Nebukadnezars und seiner Nachfolger ist aber ziemlich gleich Null. Dass schon am Ende von Nebukadnezars Regierung das Heer nicht mehr auf seiner alten Höhe stand, scheint ein neuerdings von Scheil publizierter (auch von King S. 281 erwähnter) Brief zu beweisen. So ging es denn nach Nebukadnezars Tode schnell mit Babels Macht bergab. Der Archäolog Nabonid, der lieber Grundsteine alter Tempel suchte oder seine Tochter zur Hauptpriesterin des Mondtempels von Ur (s. S. 281) machte, als sich um militärische Angelegenheiten zu kümmern, und der dem Aufkommen der persischen Weltmacht absolut kein Verständnis entgegenbrachte, war der denkbar schlechteste Herrscher in dieser rauhen Zeit. Daher fiel es auch Kyros so leicht, Stadt und Staat von Babel einzunehmen und zu einer Provinz seines Reiches zu machen.

In einem Schlusskapitel (Kap. X) erörtert King in ruhiger Weise das Mass des Einflusses Babels auf Palästina und Griechenland.

Moritz, B.: Der Sinaïkult in heidnischer Zeit. (Abhandlungen der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. 16. Bd. Nr. 2.) 64 S. Lex. 8°. M. 6—. Berlin, Weidmann, 1916. Bespr. von E. Brandenburg, z. Zt. Linderhof.

Die Arbeit beginnt mit einer geographischen Beschreibung der Sinaï-Halbinsel, dann folgt die Aufzählung der archäologischen Funde.

1. Denkmäler, hauptsächlich bei Minen, der 1.—6., 11. u. 12., 18.—20. ägyptischen Dynastie.

2. Die „sinaïtischen Inschriften".

3. Das Sinaï-Kloster, unter Justinian gegründet, Kloster und Kirche von Pharau usw.

Die Inschriften finden sich fast ausschliesslich auf der Westseite des südlichen Teils der Halbinsel und zwar c. $\frac{2}{3}$ von ihnen um das Massiv des Serbal verstreut, $\frac{1}{3}$ am Gebel-Musa, dem heutigen Sinaï, welch letztere der Verfasser untersucht hat. Besonders zahlreich sind sie an dem Wege an der Ostseite des Wadi, der zum Gebel Katerin führt, so dass man den Eindruck gewinnt, er sei eine alte Prozessionsstrasse gewesen.

Wie Tuch und Beer begründet haben, handelt es sich um Gedenkinschriften von Pilgern", die andern Erklärungen sind aus überzeugenden Gründen nicht stichhaltig; ihre Urheber tragen Namen aus der ältesten arabischen Literatur, wie sie auch in den Prophetenbiographien vorkommen, und waren gebildete Leute, wie man das auch aus dem ductus ersehen kann. Sie stammten aus dem Hiǵas, was sich aus den Ortsnamen und in den Inschriften ergibt. Der Zweck derselben war die Erinnerung an Wallfahrten zum Sinaï. — Von c. 2600 sind nur fünf datiert, die älteste 149 n. Chr., die jüngste 253; sie drängen sich also in einer sehr kurzen Periode von c. 100 Jahren zusammen, aus welcher Tatsache der Verfasser drei Fragen formuliert:

1. War der Sinaï vor 150 kein Kultort? Weder in israelitischer Zeit noch jüdischer Tradition spielt der Sinai eine grosse Rolle, im NT wird er überhaupt mit Ausnahme einer Stelle nicht erwähnt; erst bei Strabo und Diodor finden sich Notizen, deren letztere Verfasser eingehend erörtert.

2. Warum wurde der Sinai c. 150 ein heiliger Ort? Verfasser meint, die Römische Regierung hätte wegen Unsicherheit die Pilgerfahrten aus dem Hiǵas nach Petra verboten (wie heute die Franzosen den Tunesiern usw. die Pilgerfahrt nach Mekka öfters untersagt haben) deshalb kam der Sinai in Aufnahme, dessen Gebiet für Rom politisch und militärisch wertlos war. [Dagegen liesse sich doch einwenden, dass weder die Römer sonst so zart besorgt waren, noch alte religiöse Sitten sich ohne weiteres verbieten, resp. neue dekretieren lassen.]

3. Warum hören ein Jahrhundert später die Inschriften plötzlich auf? Das Christentum kam dort erst später auf, kann also nicht der Grund dafür sein. Verfasser meint, dass Petra's Transithandel und die dort erhobenen Zölle Rom schadeten, weshalb Trajan Nabatäa annektierte, worauf die Handelswege über Palmyra gelegt wurden. Es folgen dann längere Ausführungen über die politischen und sonstigen Verhältnisse dieser Gegenden, die an und für sich interessant sind, mit dem eigentlichen Thema aber nur sehr locker im Zusammenhang stehen. Ausserdem ist einzuwenden, dass das Aufhören von Handel noch nicht unbedingt das von Pilgerfahrten herbeiführen muss.

Das ist kurz der Inhalt der Arbeit. Ausser den bereits gemachten Einwänden wäre noch vor allen der zu erheben, dass vom eigentlichen Titel und Thema, dem Kult ausser einigen ganz kurzen Notizen bei Diodor, dass dort ein Mann und eine Frau den Dienst bei einem Altar mit unbekannter Inschrift versehen hätten, und bei Nilus von Byzans, dass man dort der Venus Menschen, resp. ein weisses Kamel, geopfert hätte, nichts wesentliches mehr vorkommt. Wer diese „Venus" = ʿUzza, war, wie der

Kult mit andern, vor allem mit dem Berg Sinai und seiner Tradition zusammenhing, das muss uns Verfasser vollkommen schuldig bleiben, da das vorhandene Material ihm keine weiteren Unterlagen gewährt. Wenn er die Arbeit etwa „Notizen über die geschichtlichen Verhältnisse der Sinai-Halbinsel und die dort gefundenen Inschriften“ genannt hätte, würde diese Bezeichnung zutreffender sein als die von ihm gewählte, der der Inhalt durchaus nicht entspricht. So können wir zusammenfassend sagen, dass die vorliegende sehr umsichtige und zuverlässige Arbeit entschieden von grossem Interesse und vollem Werte für den Spezialforscher des in dem von mir vorgeschlagenen Titel bezeichneten Gebietes ist; für die Religionsgeschichte, worauf aber der Titel hinzuweisen scheint, ist sie weniger von Bedeutung.

Hall, H. R.: Catalogue of Egyptian Scarabs, etc., *in the British Museum.* Volume I. Royal Scarabs, XXXVII, 310 S. m. 1518 Abbildgn. u. 1 Taf.[1]. gr. 8°. London, British Museum 1913. Bespr. von A. Wiedemann, Bonn.

Die politischen Verhältnisse haben es mit sich gebracht, dass mir erst jetzt das genannte Werk zugänglich wurde, welches in schöner Ausstattung den ersten Teil des Verzeichnisses der Skarabäen und verwandten Gegenstände des Britischen Museums enthält. Man wird das Buch mit grossem Interesse zur Hand nehmen, da dieses Museum eine der grössten, wenn nicht die grösste Sammlung auf dem genannten Gebiete besitzt. Diesen Reichtum verdankt es einmal der Tätigkeit der Museumsbehörden, welche stets auf die Erwerbung von Kleinaltertümern grosses Gewicht legten. Dann aber auch sehr wesentlich der althergebrachten angelsächsischen Freude am Sammeln von Skarabäen, welche es mit sich brachte, dass nach Abfahrt der englisch-amerikanischen Turistenschiffe in Luxor häufig alle Bestände an Skarabäen bei den Händlern ausverkauft waren. Das Sammeln der Reisenden erfolgte sportmässig und ohne jede Sachkenntnis, sie vermochten zwischen echten und falschen Skarabäen nicht zu scheiden, bevorzugten nur häufig letztere, da sie besser auszusehen und vollständiger erhalten zu sein pflegen[2]. Meist erlischt das Interesse an den auf der Reise erworbenen Stücken kurz nach der Heimkehr und finden dieselben dann nicht selten den Weg in öffentliche Sammlungen, wobei naturgemäss eine Prüfung der Echtheit einzutreten hat.

Eine solche Untersuchung hat zweifelsohne vor der Veröffentlichung des vorliegenden Verzeichnisse stattgefunden. Der Verfasser wird die seiner Ansicht nach sicher unechten Stücke ausgeschieden haben, bei einigen aufgenommenen lässt er die Echtheit fraglich. Bei der Durchsicht ist er jedoch allem Anscheine nach bei einer Reihe von Stücken allzu nachsichtig gewesen. In den Jahren 1880—2, in welchen das Skarabäensammeln sehr in Blüte stand, habe ich in Luxor die Bekanntschaft eines aus Qurna stammenden vorzüglich arbeitenden Fälschers, der besonders den häufig in einen Namensring eingeschlossenen Vornamen Thutmosis III. sehr gut nachzuahmen wusste, gemacht und habe von ihm mehrfach Proben seiner Arbeit erworben. Er benutzte als Material einen weichen, fettigen Schiefer, den er aus Assuan zu erhalten behauptete, und eine Compositmasse. Nach Formung und Gravierung der Stücke wurden sie geglättet und roh gelassen oder mit einer tief eindringenden schwarzen Farbe behandelt oder gebrannt und glasiert.

Als Vorlage dienten neben echten Skarabäen die Königslisten von Murray und Bädeker, doch war er bestrebt, den einzelnen Zeichen einen monumentaleren Charakter zu geben wie den der hieroglyphischen Typen. Ich habe ihn beobachtet, wie er stundenlang in Karnak, vor allem in der Inschrift Amenophis III an der Rückwand des grossen Hypostyls, Vorlagen für einzelne Schriftzeichen suchte. Trotzdem liefen ihm häufig neben den entsprechenden richtigen Formungen bestimmte Fehler unter, welche auch die übrigen Luxorer Fälscher gern begehen. Das Zeichen erhält als Füllung statt der sinngemässen horizontal gestellten Vierecke schräggestellte, das hat vorn keine gerade Abschlusslinie, sondern eine gebogene, so dass es an erinnert, oder gewinnt die Gestalt eines mit der Spitze nach oben gerichteten Messers, um leere Stellen auszufüllen wurden runde Bohrlöcher oder als Abschluss ein herabhängender, seltener nach oben gerichteter Wasserpflanzenstengel mit kolbenartiger Blüte[1] angebracht, usw. Mehrfach finden sich derartige Erzeugnisse seiner Kunst, welche

[1] In einem Vorworte gibt EAW Budge an, er habe die Beschreibungen Hall's im Manuskript durchgesehen und mit den Originalen verglichen.

[2] Eine Reihe neuerer Skarabäen-Fälschungen aus Luxor findet sich in dem dilettantischen Buche von Wakeling, Forged Egyptian Antiquities Taf. 8, doch veröffentlicht er dabei nur mindere Ware und fehlen wirklich gut ausgeführte Stücke.

[1] Dieses Pflanzenbild, welches der Type ähnelt, aber keinen zurückgebogenen Stengel hat, geht offenbar auf die Pflanze zurück, welche bei den Frauendarstellungen in den Gräben zu Schêch 'Abd el-Qurna häufig scheinbar frei schwebend über deren Köpfen liegt.



sich teilweise mit den in meinen Händen befindlichen Fälscherproben decken, unter den von dem Herausgeber nicht angezweifelten Stücken des Verzeichnisses[1]. Bei anderen Stücken, welche zweifelhaft erscheinen, ist die Beurteilung schwer. Der Herausgeber hat in dankenswerter Weise den interessanteren Stücken Facsimiles beigefügt. Für die Wiedergabe hat er aber das jetzt leider nur allzu beliebte Zinkkliche gewählt, bei welchem das über die Inschrift gelegte Netz die Zeichen vielfach verwischt erscheinen und vor allem den mehr oder weniger scharfen und senkrechten Schnitt nicht verfolgen lässt.

Das Werk beginnt mit einer Schilderung der in ihm verzeichneten Altertümerarten im allgemeinen; der Siegelcylinder, der Knopfsiegel, der auch aus Aegypten ausgeführten und im Auslande nachgeahmten Skarabäen, von denen letztere aber nicht mit verzeichnet worden sind, der skarabäenartigen Stücke, bei denen der Käferoberteil durch einen Negerkopf, Affen usw. ersetzt ist, der Perlen, der flachen Platten. Sie bilden für den Verfasser insofern eine Einheit, als sie nach seiner Ansicht insgesamt als Siegel dienten, dienen konnten oder Siegel nachahmten. Die Siegelnatur der bis in das mittlere Reich hinein häufigen, später nur noch selten auftretenden Cylinder, welche er dann eingehender bespricht, steht fest. Sie wurden über die mit einem Siegel zu versehende Fläche gerollt; zahlreiche mit ihrer Hülfe hergestellte Abdrücke sind besonders aus der ältesten Zeit erhalten. Eine Beziehung zu den gleichartigen babylonischen Cylindern, welche ich nicht bezweifeln möchte, lehnt der Verfasser angesichts des hohen Alters des Vorkommens der Form im Niltale ab.

Die Skarabäen waren nach Hall zunächst Amulette, seit der 11. Dynastie hätten sie auch als Siegel gedient, seit der 18. Dynastie seien sie wiederum nur Amulette. Den Beweis für letztere Auffassung findet er darin, dass die damals üblichen Steingut-Skarabäen zu wenig hart zum Siegeln gewesen seien. Ein praktischer Versuch hätte ihm hier im Gegenteil gezeigt, dass es nicht die mindeste Schwierigkeit bereitet, mit einem derartigen Skarabäus auf dem von den Aegyptern als Siegelstoff verwendeten fettigen Ton, Wachs, weichen Gips einen vollkommen tadellosen Abdruck zu erzielen. Anders liegt freilich die Frage, ob die Skarabäen überhaupt jemals als Siegel gedacht waren. Dass man sie als solche hätte benutzen können, bildet naturgemäss keinen Beweis für diese weitverbreitete Annahme, eine Darstellung oder Textangabe, welche eine solche Verwertung zeigte oder erwähnte, liegt nicht vor. Es spricht vielmehr bisher alles dafür, dass die Skarabäen ausschliesslich als Amulette galten.

Der Verfasser erörtert weiter die auf einer bei den Aegyptern althergebrachten falschen Deutung einer Naturerscheinung beruhende religiöse Bedeutung des Skarabäuskäfers. Die Amulettwirkung seines Abbildes, welche im wesentlichen eine schützende war, wurde durch auf ihm angebrachte Inschriften, wie durch gute Wünsche und ähnliches, näher bestimmt, oder durch die Aufzeichnung von Namen und Bildern von Göttern verstärkt. Auch die Königsnamen dienten, da der Herrscher den Aegyptern als Gott galt, letzterem Zwecke. Diese Auffassung der Herrschernamen auf den Amuletten ist zweifelsohne richtig. Der Verfasser entzieht sich jedoch ebenso wie andere Skarabäenbearbeiter ihrer unmittelbaren Consequenz, wenn er in seinem Verzeichnisse Inschriften, welche an Königsnamen erinnern oder Teile von solchen geben, für diese Königsnamen erklärt. So sieht er beispielsweise in *Ufeḫ*, *Ḫuneb*, *Ḫur*, *Uf* den König *Ḫufu*-Cheops, in *Pepáu* Pepi, in *Ḫeperka* den Vornamen Usertesen' I, in *Rā-men-Neith* und *Rā-men-nefer* einen Ersatz für *Rā-menḫeper*, den Vornamen Thutmosis' III, usw. Demgegenüber ist hervorzuheben, dass es überall da, wo dem Namen eine Zauberwirkung zugeschrieben wird, als unverbrüchliche Regel gilt, dass der zauberkräftige Name völlig genau wiedergegeben werden muss. Sobald eine Verstümmelung oder falsche Wiedergabe desselben eintritt, hat dieser Irrtum schwere Gefahren für den Zauberer im Gefolge. Im Niltale war dies nicht anders und so bleibt nur die Annahme übrig, dass die genannten Stücke entweder überhaupt keinen Amulettwert haben sollten oder, was weit wahrscheinlicher erscheint, dass sie aus der Reihe der Königskarabäen zu streichen sind und irgendwelche andere Zeichenverbindungen wiedergeben.

Auf den auf ihnen aufgezeichneten Königsnamen beruht im wesentlichen der historische Wert der Skarabäen. Mit ihrer Hülfe kann man gegebenenfalls Funde datieren, sonst unbekannte Herrschernamen kennen lernen, neue geschichtliche Tatsachen erschliessen. Für diese Bedeutung der Stücke werden von dem Verfasser eine Reihe von Beispielen aufgeführt, doch wird man bei einzelnen derselben den Schlüssen, welche er zieht (S. XXII), zweifelnd gegenüber-

[1] Vgl. u. a. Nr. 638, 675, 816, 1604 (unrichtiges *men*); 1615, 1603 (falsches *d*); 63, 64 (runde Rohrlöcher); 638, 1603—4, 1615 (Füllpflanze). Weitere Fehler z. B. 1209, 1552, 1764 (*ḫ* statt *rā*), 761 (*t'efa*-Vogel statt *sa*-Gans). Soweit die Veröffentlichung erkennen lässt, findet sich auch 770 (mit den spitzen Flügelabschlüssen) und 1354 unter meinen Stücken.

stehen können. So erscheint die Gleichheit des von Amenophis III angelegten Sees von *T'aruha* und des Birket Habu durch die völlig verschiedenen Ausmessungen beider Seen ausgeschlossen. In wie fern ein aus Sedeïnga stammender Skarabäus aus der ersten Zeit Amenophis' IV, der in der Titulatur diesen König mit der Sonnenscheibe *(äten)* vergleicht, darauf hinweisen soll, dass hier der Atenkult unter Amenophis III. begann, ist nicht erkennbar. Am auffallendsten ist die Bemerkung, die Löwenjagden Amenophis' III. hätten in Mesopotamien stattgefunden. Auf den Löwenskarabäen des Königs ist hiervon nichts bemerkt, andere Denkmäler, welche auf diesen Tatort hinwiesen, sind mir unbekannt. Stünde die Angabe fest, so würde sie zeigen, dass der Herrscher während seiner zehn ersten Regierungsjahre, doch wohl mehrfach, in Mesopotamien sich aufhielt und sich hier derart sicher fühlte, dass er Löwenjagden veranstaltete. Bei der Wichtigkeit, welche die Beziehungen Amenophis' III. zu Asien durch die El-Amarna-Briefe gewonnen haben, wäre es höchst wünschenswert, wenn der Verfasser seine Beweise für eine derart wichtige, mir freilich sehr wenig wahrscheinliche Tatsache mitteilen wollte. In der Anbringung der Sonnenscheibe mit den beiden Uräusschlangen über dem Königsnamen (Nr. 2120) vermag ich keine unter Beeinflussung durch die Benennung des Hethiterkönigs als Sonne entstandene Bezeichnung des Pharao zu sehen, da eine solche der ägyptischen Auffassung widersprechen würde, derzufolge dieser der Sohn der Sonne und damit wie diese, aber nicht sie selbst ist. Es wird sich bei dem Zeichen um eine auch sonst häufige Abkürzung der an dieser Stelle gelegentlich auftretenden apotropäischen geflügelten Sonnenscheibe handeln. Auf die Begründung der auffallenden Ansicht, dass auf Skarabäen als Monogramm für Amon benutzt werde (Nr. 429) wird man sehr gespannt sein.

Bei weitem am häufigsten sind unter den sogenannten Königskarabäen solche mit der Aufschrift *Rä-men-heper*, welche Zeichenverbindung dem Vornamen Thutmosis' III entspricht. Dieselben treten zuerst zurzeit dieses Königs auf, wurden dann aber noch nach Jahrhunderten hergestellt. Hall vermutet (S. XXXVI), dies beruhe darauf, dass man diesen Pharaonennamen für sehr mächtig gehalten habe und er ein besonders volkstümlicher Herrscher gewesen sei. Die bisher bekannte Ueberlieferung spricht nicht für diese Erklärung. Eine göttliche Verehrung des Königs nach seinem Tode wird nur in ganz vereinzelten Ausnahmefällen erwähnt, über eine Volkstümlichkeit in späterer Zeit fehlen Angaben. Das einzige Mal, in welchem er in einer Sage erscheint, werden die Ereignisse nicht an seine Person angeknüpft, sondern an ein historisches Ereignis aus seiner Regierung und spielt dabei nicht er selbst, sondern sein zauberkräftiger Stab eine Rolle. So glaube ich denn auch weiterhin an meiner älteren Erklärung (Aegypt. Geschichte S. 370) festhalten zu sollen, dass in zahlreichen Fällen die Gruppe Rä-men-heper auf den Skarabäen überhaupt nichts mit dem Königsnamen zu tun hat. Man wird in ihr in späterer Zeit die Vereinigung glückverheissender Zeichen und Worte: „Sonne, Bestand, Werden," gesehen haben. Dies würde auch die bereits von Leemans (Description du Musée de Leide S. 117) beobachtete Verwertung der Gruppe als Siegel für Papyri im Verlaufe der 19. Dynastie zwanglos erklären.

An die Ausführungen über die geschichtliche Bedeutung der Skarabäen schliessen sich bei Hall solche über ihren künstlerischen Wert, über das für sie und die verwandten Gegenstände benutzte Material: Stein, Steingut, Edelmetall, Bronze, usw., über die Typen, in welchen die Cylinder und die Skarabäen ausgeführt worden sind. Hierbei werden für erstere 9 Klassen aufgestellt, für letztere 13 Hauptklassen, deren jede in eine Reihe von Unterabteilungen zerfällt. Hierauf folgen einige Bemerkungen über die Datierung der Skarabäen und die Mittel und Wege, um zu erkennen, ob man es bei den einzelnen Königskarabäen mit einem zeitgenössischen Denkmale oder mit einer späteren Verwertung des heiligen Namens zu tun hat.

Den Abschluss der Einleitung bildet eine Uebersicht der wichtigsten Literatur über die behandelten Denkmälerklassen. Hierbei werden ausschliesslich englische Schriften genannt, die in anderen Ländern herausgegebenen Werke, wie die von Dorow, Steinbüchel, Dubois, die in Betracht kommenden Tafeln von Leemans, usw. werden nicht aufgeführt. Nicht ganz so streng wird das Nationalitätsprinzip in den Literaturangaben festgehalten, welche den Einzelstücken in dem Skarabäenverzeichnisse beigefügt sind. Hier erscheinen neben den an Zahl weit überwiegenden Zitaten englischer Werke bisweilen auch auswärtige Gelehrte genannt, doch wäre es sehr wünschenswert gewesen, wenn dies in weit reichlicherem Masse geschehen wäre. So wäre es doch wohl, um nur einige Beispiele herauszugreifen, wichtig, bei dem Skarabäus über Amenophis III. und die Prinzessin von Neharina (Nr. 1716) den ersten Herausgeber eines derart wichtigen Stückes (Brugsch, Äg. Zeitschr. 18 S. 81 ff.) zu nennen, bei dem Skarabäus mit Krokodil und Hand (Nr. 1264) auf die

Bemerkungen von Schäfer (a. a. O. 39 S. 87 f.), welche diese Verbindung verständlich gemacht haben, zu verweisen. Ebenso hätte man erwarten müssen, bei der Besprechung des an einem Halsband getragenen Siegelcylinders (S. XI) die beste Behandlung dieser Darstellungen durch Borchardt (a. a. O. 35 S. 106), bei der Lesung des Zeichens die Arbeit von Spiegelberg (a. a. O. 37 S. 86) erwähnt zu finden.

Den grössten Teil des Werkes nimmt naturgemäss das eingehende Verzeichnis der 2891 mit Königsnamen versehenen Skarabäen, usw. des Museums ein, welche nach dem Vorwort ein Fünftel des Gesamtbestandes seines Skarabäenbesitzes bilden. Zunächst führt dasselbe die Skarabäen und ihnen ähnliche Stücke selbst auf, dann die Siegelcylinder, die Siegelringe, antike Siegelabdrücke, Amulette in der Gestalt des königlichen Namensringes. Einige Nachträge und ein Index zu dem Ganzen beschliessen den Band. Die Anordnung der Stücke erfolgt schematisch chronologisch nach dem Königsnamen; jüngere Stücke, welche ältere Königsnamen tragen, stehen bei letzterem. Jedes Stück wird kurz geschildert, die Inschrift wiedergegeben und übersetzt, Alter, Grösse, etwaige Literatur, Herkunft aus anderen Sammlungen, Inventarnummern angegeben, in zahlreichen Fällen die bereits erwähnten Kliches beigefügt. Eine Nachprüfung der Originale wird für einen deutschen Gelehrten auf lange Jahre hinaus ausgeschlossen sein. Soweit sich ohne eine solche ersehen lässt, scheinen die Schilderungen der einzelnen Stücke zuverlässig zu sein. Das Werk bringt damit ein reichhaltiges freilich nicht überall ohne Weiteres benutzbares Material für eine künftige zusammenfassende wissenschaftliche Behandlung der Königskarabäen und verwandten Denkmälerklassen.

Timme, Paul: Tell el-Amarna vor der deutschen Ausgrabung im Jahre 1911. (31. Wissensch. Veröff. d. Deutsch. Orient-Ges.) 80 S. m. 66 Abb., 1 schwarzen Uebersichtsblatt, 1 farb. Karte in 8 Blatt. M. 60—; geb. M. 68—. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. Bespr. von **Walter Wreszinski**, Königsberg i. Pr.

Unter allen Grabungsstätten im Niltal nimmt das weite Gebiet eine Sonderstellung ein, das seit vielen Jahren unter dem Namen Tell el-Amarna in aller Munde ist. Es ist das sich auf beiden Nilufern ausdehnende Gelände der ephemeren Residenz des Königs Amenophis IV., der gleichermassen wegen seiner Aton-Verehrung wie einer Kunstrichtung halber bekannt ist, die man bisher fast allgemein gerade ausschliesslich an seinen Namen geknüpft hat. Seit den Anfängen der Aegyptologie ist der „Ketzerkönig“ als einer der interessantesten Charakterköpfe in der ägyptischen Geschichte angesehen worden, und seiner Hauptstadt sowie der ihr zugehörigen Nekropole haben nicht wenige Forscher ihre Arbeit gewidmet. Die Gräber mit ihren Wandgemälden sind nach den Bemühungen vieler Vorgänger von N. de Garis Davies erschöpfend und vorzüglich herausgegeben worden, in den Stadtruinen haben Flinders Petrie, Barsanti u. a., besonders aber Raubgräber sich betätigt, die Hauptarbeit aber ist noch zu leisten geblieben; offenbar hat sich an diese ungeheure, ebenso zeitraubende wie kostspielige Aufgabe niemand herangewagt, so lockend es auch jedem erscheinen musste eine Stätte systematisch aufdecken zu können, die der Wissenschaft schon so ungewöhnlich viel und vielseitiges Material geliefert hat.

Wenn nun die DOG durch die bekannte Opferwilligkeit eines ihrer hervorragendsten Mitglieder, dem die Forschungen auf altägyptischem Gebiet eine ernste Passion sind, in den Stand gesetzt worden ist, das ganze umfangreiche Gebiet der alten Königsstadt von Grund auf zu durchforschen, so musste die erste Aufgabe sein, sich eine möglichst genaue Uebersicht über alle für Ausgrabungen inbetrachtkommenden Stellen, ihre Lage, ihren Umfang, ihre zeitliche Zugehörigkeit usw. zu verschaffen.

Dieser nicht einfachen Arbeit hat sich Timme mit grosser Hingabe unterzogen. Was er an Einzelheiten auf der grossen, durch die Farben sehr übersichtlichen und schön gedruckten Karte gibt, erläutert er in dem knapp gefassten, mit bemerkenswerter Frische und gelegentlich gutem Humor geschriebenen Text. Er hat nicht nur die Siedelungsstätten der Lebenden und die Stätten der Toten festgelegt, auch das reiche Wegenetz zwischen den Ortsteilen und in die Wüste hinaus zu den Steinbrüchen, die Patrouillenwege um das ganze Stadtgebiet herum mit ihren Rastplätzen und Wachhäusern hat er verfolgt und sorgfältig aufgenommen. Dabei kam er zu manchen Feststellungen von Interesse, so z. B. bemerkte er mehrfach künstliche Wegaufschüttungen besonders bei den Wegen nach den Steinbrüchen, durch die der Transport schwerer Werkstücke erheblich vereinfacht wurde, er zeigt eine gut erhaltene dolmenartige Schlafhütte von Steinbrucharbeitern, beschreibt die verschieden betriebenen Steinbrüche an der Hand guter Aufnahmen. Durch ihn lernt man auch die durch ihre Inschriften berühmten Alabasterbrüche von Hat-nub im Bilde kennen.

Diese wissenschaftlichen Resultate umrahmt eine Schilderung der heutigen Ortschaften und ihrer Bewohner sowie der mancherlei Abenteuer, die dem Verfasser bei seinem Aufenthalt zugestossen sind, so dass man das Buch nicht nur



reich belehrt, sondern auch gut unterhalten aus der Hand legt.

Hoffentlich gestattet die Weltlage in absehbarer Zeit die Wiederaufnahme unserer Arbeit an dieser Stelle, wo wir schon in den letzten Jahren vor dem Kriege mit so grossem Erfolge geschafft haben.

Grothe, Hugo: Türkisch Asien und seine Wirtschaftswerte. (90 S.) 8°. M. 2.50. Frankfurt am Main, M. Hendschel, 1916. Bespr. von R. Hartmann, Kiel

Grothe steht unter denen, die in Vorderasien ein gegebenes Feld wirtschaftlicher Betätigung des Deutschtums sehen, seit lange in erster Reihe. Schon seit Jahrzehnten entfaltet er eine auf gute Kenntnis des Landes gestützte publizistische Tätigkeit in diesem Sinn. Wohl haben diese Bestrebungen auch vor dem Krieg ein gewisses Echo gefunden, aber das Interesse blieb auf engere Kreise beschränkt. Jetzt mit dem Weltkrieg hat sich die Lage mit einem Schlage so verändert, dass der alte Vorkämpfer einer engeren Verbindung zwischen Deutschland und der Türkei vor einer unsachlichen Ueberschätzung der wirtschaftlichen Vorteile, die sich aus dieser Verbindung ergeben können, warnen muss.

Die Schrift, die die Probleme der Realisierung der wirtschaftlichen Werte des türkischen Gebiets mit unserer Hilfe nach allen Seiten kurz beleuchtet, ist zeitgemäss und gerade um ihrer sachgemäss vorsichtigen Haltung willen zu begrüssen. Sie kennt und schätzt Türkisch Asien als ein Wirtschaftsgebiet, sucht aber durch Warnung vor Ueberschätzung, vor Illusionen zu bewahren.

Besonders dankenswert ist, dass Grothe im Eingang auch die geistigen Zeitströmungen, den Turanismus, möglichst sine ira et studio in die Rechnung einstellt. Der Verfasser der Schrift gehört eben zu denen, die den Wert, ja die Unentbehrlichkeit einer gewissen Kenntnis der geistigen Kultur des Orients auch für die wirtschaftliche Betätigung einsehen.

Die kleine Schrift kann in unserer Zeit der nicht gerade sehr sachkundigen Flugschriftenliteratur sehr nützlich wirken.

Hopkins, E. Washburn: Epic Mythology. (Grundriss der Indo-Arischen Philologie u. Altertumskunde. III. Bd. Heft 1 B.) 277 S. Lex. 8°. M. 18 —. Strassburg 1915, K. J. Trübner. Bespr. von I. Scheftelowitz, Cöln.

Hopkins gibt uns eine gründliche Darstellung von der in den beiden grossen altindischen Epen Mahābhārata und Rāmāyana enthaltenen Mythologie. Mit Umsicht und Gewissenhaftigkeit hat er aus dem umfangreichen Material die wesentlichsten Züge geschickt und übersichtlich zusammengefasst, jedoch wegen der gewaltigen Fülle des Stoffes darauf verzichtet, auf die Unterschiede zwischen der epischen Mythologie und der vedischen einzugehen.

Der erste Teil behandelt die „lower Mythology“, die göttlichen Flüsse, Bäume, Berge, Tiere. Interessant ist es, dass die Katze, die bei den heutigen Indern[1] und den meisten Völkern als ein dämonisches, unheilvolles Tier angesehen wird, im M. Bh. XIII 131, 10 f. ein Apotropäum ist, durch welches das Haus gegen das Eindringen der Dämonen gesichert ist. Weitverbreitet ist die mythologische Vorstellung, dass die Erde auf dem Rücken einer gewaltigen Schlange ruht. Gemäss dem altindischen Epos ist diese Schlange tausendköpfig (p. 23). In ganz Indonesien glaubt man, dass eine Schlange die Trägerin der Erde sei, die durch ihre Bewegung Erdbeben hervorruft (Globus Bd. 42, 45; 65, 95 f. A. Bastian, Indonesien 4, 22). Bei mehreren anderen Völkern wird statt der Schlange ein gewaltiger Fisch angenommen, der auf seinem Rücken die Erde trägt, so in Burma (H. J. Wehrli, Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw von Ober-Burma, Leiden 1904, 51), auf den Carolinen, (A. Bastian, die mikronesischen Kolonien 1899, 112), in Japan (B. H. Chamberlain, Things Japanese, London 1902, 127), bei den Burāten (Nordasien)[2] und den Arabern (Dieterici, Rechtsstreit zwischen Mensch und Tier p. 277, A. 8; derselbe, Chrestomatie ottomane 1854, 58). Von den Arabern könnte diese Anschauung in Firdūsis Šāhnāmeh[3] und in die spätjüdische Schrift Pirqē de R. Eliezer c. 9 eingedrungen sein. Gemäss dem letzteren jüdischen Werk ruht die Grundlage der Erde zwischen den beiden Flossen des Leviatan[4]. Aus dem Orient scheint diese Idee ins gnostische Christentum gelangt zu sein. So heisst es im St. Joan Apokryphon (Cod. Apokr. N. Test. ed. Philo p. 886): et transcendens subtus terram invenit, duos pisces iacentes super aquas . . . tenentes totam terram. . . . ab occasu usquead solis ortum. Hierauf beruht der bei den Bogomilen herrschende Glaube, dass unter der Erde zwei Fische auf den Wassern liegen, welche die ganze Erde halten. Auch in einer polnischen und ukrainischen Sage kommt diese Anschauung vor[5]. Woher stammt nun die indische, erst im Epos auftauchende Vorstellung?

[1] H. v. Negelein, Traumschlüssel des Jagaddeva p. 210, W. Crooke, Natives of Northern India 1907, 198, 256 f. Deshalb lässt man keine Katze in das Zimmer einer Wöchnerin.

[2] D. Dänhardt, Natursagen 1907 1 73.

[3] Vgl. v. Schack, Firdūsi 1865, 160.

[4] Ueber den Leviatan vgl. Scheftelowitz. Arch. f. R. W. Bd. 14, 6 ff.

[5] O. Dänhardt a. a. O. I 40. 49. 56.

Der folgende Abschnitt: „Spirits" (p. 29—52) gibt uns eine Darstellung von den Manen (Pretas, Pitrs) und Dämonen (Bhūtas, Rākṣasas, Asuras). Den umfangreichsten Teil der Arbeit bildet die Behandlung der Götter. Die Götter des Epos sind ihrer Natur nach vielfach verschieden von denen der vedischen Periode; so ist im Epos Indra zum Teil mit dem Regengott Parjanya verschmolzen (p. 127 f.). Besonders gehört die Entwickelung der drei Hauptgottheiten (Brahman, Viṣṇu, Siva) der epischen Periode an (p. 189 ff.). Eine Parallele zur göttlichen Verehrung des Schwertes M. Bh. 12, 166, 87 bietet Herodots Bericht (IV 62), dass die Skythen alljährlich dem Schwerte Opfer darbrachten. Gemeinorientalisch ist die Vergötterung des Königtums, die in Indien zuerst im Epos klar vor Augen tritt (p. 64). Die Anschauung, dass die Ehen der Menschen bereits im Himmel vorherbestimmt werden (p. 66), findet sich auch im Judentum (Talm. Mōēd Quāṭān 18, Berēšit Rabbā P. 68). Ebenso wie der Inder nicht gegen die Sonne hin seine Notdurft verrichten darf (M. Bh. 12, 193, 13 ff., 13, 104, 75), ist auch der Essäer darauf bedacht gewesen, dieses an einem Orte zu tun, wo kein Sonnenstrahl darauf fällt (Josephus, Bell. Jud. II 8. 9). Die Vorstellung, dass Sonne und Mond die Augen des Himmelsgottes seien (p. 84), ist urarisch (vgl. RV I 72, 10; AV X 7, 33, Gobhila Gṛ III 8, 5; Hiraṇyakeśin Gṛ I 2, 7, 13). Der Awesta betrachtet die Sonne als das Auge des Ahuramazda (Jasna 1, 11; 4, 16). Infolge dieser primitiven Auffassung scheint das indogermanische Wort für „Sonne" (got. *sauil*, lat. *sol*, lit *sáulė*,) im Altirischen die Bedeutung 'Auge' (*súil*) erhalten zu haben. Ebenso wie der Parsismus kennt das Epos die Feuerqualen der Hölle (p. 110 f.).

Der Glaube, dass die Sternenwelt der Aufenthaltsort für die „Väter" (Pitāras) ist, ja die Sterne mit den Seligen identifiziert werden (p. 61), ist gleichfalls urarisch. Gemäss den Veden weilen die „Väter" im dritten Himmel, wo sie einen leuchtenden Körper erhalten (RV X 14, 18; 56, 1; AV XVIII 3, 7. 58). Die unverheirateten Frommen sieht man als Lichter am ersten Himmel (AV XVIII 2, 47). In die Sternenwelt, die den mittleren Himmel bildet (AV XVIII 2, 48), kommen die Seelen derjenigen, die viele gute Werke verrichtet haben. So werden diejenigen, die im Leben viel Opfer darbringen, nach ihrem Dahinscheiden zu Gestirnen (Maitr. S. I 8, 6). „Die Sterne sind die Lichter der Gutestuenden, die in die Himmelswelt gelangt sind", heisst es Sat. Br. VI 5, 4, 8. Ebenso nennt Taitt. Saṃh. V 4, 1, 3 die Sterne „die Lichter der Guten". „Dort oben werden die Geister derer, die Gutes getan haben, leuchtend erblickt" (Āpast. G. S. II, 9, 24, 13). Die Zurathuštra-Religion kennt für die Seligen gleichfalls drei Himmel, über denen noch ein vierter, nämlich die Wohnung des Ahuramazda, Garōtmān, sich befindet. Der erste Himmel *(Humata)* ist die Sternenwelt, der zweite *(Hūxta)* ist die Mondwelt und der dritte Himmel *(Huvaršta)* ist die Sonne (Ard. V. c. 7—10; 17, 27, Mēn i Xrat 7, 9—12, vgl. J. 1, 16; 4, 21; 7, 18; Hād. N. 2, 15). Jasna 36, 2 bezeichnet daher die Sonne als den höchsten Himmel. Gemäss der älteren Anschauung geht die Seele des Frommen nach dem Tode in das nächste Feuer, von wo sie in die Sternenwelt, dann in die Mondwelt und schliesslich in die Sonnenwelt steigt, wo sie verbleibt (Vend. 7, 52, Šāyast 12, 5, Saddar c. 87, Bund. 30, 6). Nach mittelpersischer Vorstellung erlangt der Selige je nach dem Grade seiner Frömmigkeit den einen oder andern Himmel. In der Sternenwelt leuchten die Seligen wie die Sterne; die in der Mondwelt befindlichen Seelen strahlen wie der Mond, während die in der Sonnenwelt weilenden Seligen wie die Sonne glänzen (Ard. V. c. 7—9, Dād. c. 34, 3). Diese in den drei Himmelswelten wohnenden Seligen erweisen sich den lebenden Gläubigen als hilfreiche Geister (Bund. 4, 4). Nach dem Erscheinen des Heilands *(Saōšyant)* wird sich bei der Welterneuerung die oberste Himmelswelt zur Sternenwelt herabsenken, während die Erde zur Sternenwelt emporsteigt, sodass dann die Sternenwelt der dauernde Aufenthalt aller Gläubigen nach der Wiederauferstehung sein wird (Dīnk IX 28, 3). Die Seelen der Frommen werden bei den Griechen, den Eingeborenen Polynesiens und Amerikas ebenfalls als Sterne gedacht (A. Dieterich, Nekyia p. 24, Tylor, Prim. Cult.[5] II 69 f.; Mac Culloch, Encycl of Rel. and Ethics II 681 f., 686. W. Powell, Wandering in a wild country 1884, 171). Diese Vorstellung, dass die Seelen der Gläubigen nach dem Tode in die Sternenwelt aufsteigen und zu Sternen werden, ist auch im israelitischen Glauben vorhanden gewesen. So heisst es im Deborah-Lied (Ri. 5, 20): „Vom Himmel herab stritt man für uns; die Sterne stritten von ihren Bahnen gegen Sisera". Auch in der altindischen Religion stehen die Sterne, welche die „Väter" sind, den Gläubigen im Kampfe bei. Eine rudimentäre Spur dieser Anschauung liegt im Vergleiche der Seligen mit hellleuchtenden Sternen. Gemäss Dan. 12, 3 werden die Seligen in der messianischen Zeit leuchten wie der Glanz des Himmels, „die, welche viele zur Tugend angeleitet, wie die

Sterne für immer und ewig" (vgl. auch Hen. 104, 2; 4 Esr. 7, 97; Bar. 51, 10; Matth. 13, 43). Persischer Einfluss scheint in Ass. Mos. 10, 9 und 1. Kor. 15. 41 f. vorzuliegen. Erstere Stelle lautet: „Und Gott wird Israel erhöhen und am Sternenhimmel schweben lassen, am Orte ihrer Wohnung". Letztere Stelle unterscheidet ebenso wie der Parsismus Selige, die je nach ihren Verdiensten der Sonne, dem Monde oder den Sternen gleichen werden.

Das Symbol des Liebesgottes Kāmas ist der Fisch (M. Bh. 3, 281, 27: *makaradhvajas*), vgl. auch Kādambarī 160, 8 (*makarālāñchanas* und 198, 22 ff. (*makaraketanas*). Aehnlich heisst Kāmas in jüngeren Texten *mīnaketus, mīnadhvajas, mīnalāñchanas, mīnāṅkas.* Der Fisch des Liebesgottes symbolisiert die sexuelle Ausschweifung, die Fruchtbarkeit (vgl. Th. Zachariae, Wiener ZtKM XVIII 299 ff., XX 291 ff., XXII 431 ff., Scheftelowitz, Arch. fRW. XIV 376 ff., 392, derselbe, Huhnopfer p. 12 f., R. Eisler, Der Fisch als Sexualsymbol in Ztschr „Imago" 1914, 165 ff., Ad. Abt, Apologie des Apulejus 1908, 67 ff.). Hierzu noch einige Belege: Nach Talmud Jōmā 75 a bedeutet *dāg* 'Fisch' auch 'sexuelle Ausschweifung'. Während der jüdischen Trauung in Jerusalem bringen Frauen zwei mit einem goldenen Faden zusammengebundene Fische in einer silbernen Schüssel, die sie auf die Erde neben dem Trauhimmel stellen. Hierauf tritt zunächst die Braut und dann der Bräutigam dreimal darauf, wobei die Anwesenden ausrufen: 'Seid fruchtbar und habet Kinder'. (M. Kazenelinbogen, Qōrōt Jerušalajim, Wilna 1901 p. 149). Im Liebeszauber Neu-Mecklenburgs spielt der Fisch gleichfalls eine Rolle: Will ein Mann sich ein Weib zugeneigt machen, so presst er Saft von Doman-Blättern in einen aufgeschlitzten Fisch, wickelt denselben in ein Blatt und brät ihn auf dem Feuer. Dann gibt er bei der nächsten günstigen Gelegenheit den Fisch dem Weibe zum Geschenk oder er sorgt auf eine unauffällige Weise dafür, dass jenes Weib denselben zu essen bekomme. Diese Zauberei bezeichnet man mit dem Ausdruck: „Man bereitet einen Fisch" (P. G. Peekel, Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg 1910, 127 f.). Das Märchen, nach welchem der Genuss von Fischen bei weiblichen Wesen Schwangerschaft hervorruft, findet sich im Slavischen (de Gubernatis, Thiere p. 599, L. Frobenius, Zeitalter des Sonnengottes 1904, 256 f.), Lettischen, Isländischen, Dänischen, Deutschen und Albanischen (vgl. Scheftelowitz, Huhnopfer p. 13 v. Hahn, Sammlung albanischer und griechischer Volksmärchen Nr. 22), ist jedoch nicht im Indischen zu belegen. Bei den Khasis (Indier) werden am Hochzeitstage drei über dem Rauchfang des Herdes getrocknete Fische an die Dachstange des Hauses der Neuvermählten angebunden (Ch. Lyall, Khasis, London 1907, 130). Das was also Hopkins (p. 167) nur als möglich hinstellt: „Between love and fish there is perhaps an aphrodisiacal connection", erscheint durch diese Literaturangaben als erwiesen.

Hopkins zuverlässiges Werk, das den bisher im Grundriss erschienenen Einzedarstellungen ebenbürtig an die Seite zu stellen ist, ist nicht nur wertvoll für die Indologen, sondern vermag auch dem vergleichenden Religionsforscher viele Anregungen zu geben[1].

Hoernes, M.: Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa von den Anfängen bis um 500 v. Chr. 2. durchaus umgearb. u. neu illustr. Aufl. XIV, 671 S. m. 1330 Abbildgn. Lex. 8°. M. 20—; geb. M. 24—. Wien 1915, A. Schroll & Co. Bespr. von Marie Pancritius, Königsberg i. Pr.

Die vorliegende zweite Auflage eines rühmlich bekannten Werkes bietet einen grosszügigen Ueberblick von berufener Hand über die vorgeschichtliche Kultur; die vertiefte Darstellung einer ihrer Lebensäusserungen musste das Gesamtbild ins Auge fassen. Aus der reichen Fülle neuen Materials und neuer Gesichtspunkte heben wir einiges heraus.

Dass die Plastik eine vorwiegend religiöse, die Zeichnung eine profane Kunstrichtung war (40 ff.), möchte ich nicht in Abrede stellen; allein der Freude am Kunstschaffen sind sicher beide entsprungen — die in den Sand zeichnende Hand hat auch dem Lehm die vertrauten Formen abgewonnen — und noch im Diluvium wurden beide Künste sakral, das zeigen die Rätsel der geschmückten Höhlen[2]. Denn „der laienhaften Neigung, alles Erstaunliche in der Vorgeschichte mit Opfer und Anbetung in Verbindung zu bringen", geben die Tatsachen recht, und den gewaltigen und schöpferischen Einfluss der für den primitiven Menschen Glauben und Wissenschaft vereinigenden Religion bestätigt noch heute die fast alle Geräte der Viehzucht, des Ackerbaus und des häuslichen Lebens — Hirtenstab, Halfter, Besen, Mühle usw. — umgebende Fülle von Vorstellungen und Gebräuchen, deren jedesfalls kultliche Anfänge — wie G. Wilke für Leiter,

---

[1] Allerdings gibt es im M. Bh. auch manche Einzelheiten, die, wenn auch von Hopkins nicht verwertet, immerhin für den Religionsforscher von Wichtigkeit sind. So habe ich OLZ 1917, 315 auf die auch in anderen Religionen vorhandene Vorstellung M. BH III 261, 13 ff. hingewiesen, dass die Seeligen im Himmel auf ihren Häuptern entzückende Kränze tragen.

[2] Vgl. F. Wiegers: Zeitschr. f. Ethnol. 1914. S. 857 f.

Heu- und Mistgabel u. a. m. nachgewiesen hat[1] — bis in das Asilien, ja bis in das Diluvium hinaufreichen.

Schon die diluviale „Wandkunst“ zeigt Menschen mit Tierköpfen, den Ursprung der Mischwesen der babylonischen Kunst und Kosmogonie, deren Erklärung sich auf babylonischem Boden in dem stierhaarigen, das Wild schützenden, dem Jäger hindernd in den Weg tretenden Engidu bietet, einem mit allen Tierabreichen tragenden und Tiere schützenden Wesen — auch mit dem noch ganz in Tiergestalt den Jäger bannenden Hubertushirsch — auf einem Stamme gewachsenen Erzeugnis des Jägertums.

Die Vorherrschaft der weiblichen Gestalt in der Idolplastik der agrarischen Zeit, welche „aber auch aus der religionsgeschichtlichen Ueberlieferung alter Kulturvölker: der Babylonier nnd Aegypter, Griechen und Römer, Germanen und Slawen“ hervorgeht, betrachtet Verfasser als einen Nachklang „aus den Zeiten des unentwickelten Vaterbegriffs“ (54). Allein eine solche doch auch nur in grosser zeitlicher Ferne zu denkende Zeit ist lediglich die mit den an altertümlichen Menschenstämmen — den Pygmäen — gemachten Beobachtungen keineswegs sich deckende Konstruktion einiger Ethnologen. Vielmehr führen die Spuren des Mutterrechts in die Zeit des von der Frau geschaffenen, siegreich vorschreitenden Ackerbaus und der daran anknüpfenden religiösen Ideen. Sie führen zu dem Bodenbesitz der Frau und zu ihrem noch am Beginn der Geschichte bestehenden Priesterinnentum; ich erinnere an Veleda und an die altbabylonische Datierung nach der Erwählung einer Grosspriesterin des Gottes Immer[2].

Mit Recht erkennt der Verfasser in der altorientalischen Kunst sowohl jagdlichen wie agrarischen Einfluss (S. 90 f). Jagdliche Tradition hat hier wohl überhaupt nicht aufgehört; und das von Ašurbânipal der Jagdgöttin über vier erlegten Löwen gebrachte Trankopfer[3] ist vielleicht noch ein der höheren Religionsform angepasster Nachklang der bei Jägervölkern noch heute lebenden Vorstellung, dass der Geist des getöteten Tieres versöhnt werden müsse.

Was das Alter der babylonischen Kultur anbetrifft, so muss in Betracht gezogen werden, dass die nationale sumerische Kultur, wie H. Winckler richtig gesehen hat und die über die semitische Kleinstaaterei am Beginn der Geschichte herüberklingende Tradition von einem grossen Reiche von Sumer und Akkad bestätigt[1], eine durchaus vorgeschichtliche war. Die sumerische Wappenform (zwischen zwei Tieren stehendes, mythisches Wesen) finden wir auf der an der Grenze des vierten vorchristlichen Jahrtausends errichteten Geierstele in hoher Entwickelung aber roher Ausführung — eine uralte Kulturform in der ungeübten Hand des Eroberers. Die doch nur fragmentarischen und von der Bodenbeschaffenheit abhängigen Ergebnisse der Ausgrabungen beweisen deshalb noch keinen Altersvorsprung ägyptischer Kultur von der Mesopotamiens.

[1] G. Wilke: Mannus 6 S. 33 ff

[2] Vorderasiat. Bibliothek I S. 228.

[3] M. Jastrow: Bildermappe „zur Religion Babyloniens und Assyriens. Taf. 30 Nr. 91. Aehnlich opfert Ašurnâsirpal über einem erlegten Büffel. Taf. 29 Nr. 90.

[1] Vgl. Memnon II S. 174 ff.

Sprechsaal.

Zu Sp. 62 Anm. 1.

Herr Professor Schwally war so liebenswürdig, mir die folgenden Nachweise für سِنِمَّار zu geben: Aghani II 38—39, Ibn el Athir, Kamil I 287, Tabari I 851—52.

F. E. Peiser.

Altertums-Berichte.

Italien.

In Bari ist eine grosse römische Totenstätte aufgedeckt worden, die nach der Ansicht italienischer Archäologen aus dem 1. Jahrhundert des Kaiserreichs stammt. Aus den Ueberresten ist zu schliessen, dass hier beide Formen der Leichenbestattung, das Begräbnis und die Verbrennung, üblich waren. Die Asche der verbrannten Leichen wurde in Tonurnen und in sehr kostbaren Glasvasen beigesetzt.

Bei den Ausgrabungen in Pompeji sind in letzter Zeit einige hochbedeutsame Funde gemacht worden. So wurden unter anderem die ersten Häuser mit Balkonen festgestellt. W.

Russland.

Auf der Halbinsel Krim ist bei Eupatoria eine grosse Ruinenstadt entdeckt worden, über die Moissejew einen vorläufigen Bericht an die Archäologische Kommission nach Petersburg gesandt hat. Wahrscheinlich handelt es sich dabei um das alte Eupatoria selbst, das bekanntlich eine Gründung des Königs Mithridates Eupator war und in der griechischen Handels- und Kolonialgeschichte mehrfach erwähnt wird. So haben, wie wir aus einer Rede des Demosthenes wissen, die Athener mit dieser nordpontischen Stadt einen Handelsvertrag zur Lieferung „bosporanischen“ Getreides abgeschlossen. Die Entdeckung des alten Eupatoria ist dem Historiker aber hauptsächlich deshalb von grösstem Interesse, weil die Ausgrabung vielleicht die so lange entbehrten Grundlagen für die Kenntnis der Frühgeschichte jener Küstengebiete am Schwarzen Meere bringt, über die uns bisher genauere Angaben fehlten. W.

Mitteilungen.

Infolge der Gründung des Instituts für Islam und osteuropäische Geschichte sollen in Leipzig drei neue Professuren geschaffen werden, eine für allgemeine Islamistik, Politik und Wirtschaft, eine für osteuropäische Geschichte und eine für Balkanistik.



Aus gelehrten Gesellschaften.

In der Vorderasiatischen Gesellschaft Berlin sprach Frhr. v. Oppenheim über seine Grabungen in Tell Halaf (vgl. OLZ 1913 Sp. 279 f.).

Académie des Inscr. et Belles-Lettres. Séance du 28. September 1917: M. Pilet liest seine Schrift über die wissenschaftliche u. kunstgeschichtl. Expedition in Mesopotamien und Medien unter F. Fresnel in den Jahren 1851—1855.

Der Afrikaforscher Tilho ist nach 5jährigem Aufenthalt in dem Gebiet zwischen dem Tschadsee und der Wüste und nach Erforschung der Hochländer von Tibesti und Kussi zurückgekehrt. (Geogr. Journ. 1918, Jan.)

Personalien.

Prof. O. Mann, der hochverdiente Forschungsreisende und Iranist ist gestorben.

Prof. Kornemann, Tübingen hat einen Ruf nach Breslau für alte Geschichte als Nachfolger Ottos angenommen.

Moïse Schwab, Bibliothekar an der Bibliothèque Nationale zu Paris ist im Alter von 78 Jahren gestorben.

Der Sinologe Ed. Chavannes ist gestorben.

Für die an der Universität Zürich neu errichtete Professur für lebende orientalische Sprachen und islamitische Kultur wurde Dr. Jean Jacques Hess aus Freiburg (Schweiz) gewählt.

George A. Reisner ist zum Professor der Aegyptologie in Harvard ernannt worden.

L. W. King ist zum Professor der assyrischen und babylonischen Archäologie an der Universität von London ernannt worden.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Asiatic Review. 1917:
July 2. *J. Husik, A History of mediaeval Jewish Philosophy. *Cl. Huart, Le livre de la Création et de l'histoire de Motahhar ben Tâhir el-Magdisî (T. W. Arnold). — *H. R. Curzon, Visits to Monasteries in the Levant (I. C. W.). — Where East and West meet. A Record of important Events of the Day.
Aug. 15. Russian Central Asia. A brief Sketch of its History, Ethnology, and commercial Future, by the Editor. — Where East and West meet. — *V. Jabotinsky, Turkey and the war (H. C. W.). — *Meer Hassan Ali, Observations on the Musulmans of India (T. W. Arnold).

Baessler-Archiv. 1917:
VI. 3. A. Bernhardi, Chinesische Stempel. — A. v. le Coq, Bemerkungen zur türkischen Falknerei. — Ders., Eine Liste osttürkischer Pflanzennamen.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1917:
40. *P. M. Meier, Griechische Texte aus Aegypten I. II (Zucker). — *F. Haase, Literarkrit. Unters. zur orient.-apokryphen Evangelienlit. (Preuschen).
41/43. *Br. Meissner, Das Märchen vom weisen Achiqar (Gustavs). — *W. H. Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker, besonders der Semiten (Nestle).
45. *B. Moritz, Bilder aus Palästina, Nord-Arabien und dem Sinai (Thomsen).
46. *C. J. Scharling, Ekklesiabegrebet hos Paulus og dets Forhold til jödisk Religion og hellenistik Mystik (Raeder).

Bull. de l'Inst. Franç. d'Archéol. or. du Caire. 1916:
Bd. 12. Ét. Combe, Notes d'archéologie musulmane. — G. Daressy, l' Égypte céleste; Le cercueil de Khu-n-Aten; La Pierre de Palerme et la chronologie de l'ancien Empire. — H. Gauthier, Notes et remarques historiques § VIII; Monuments et fragments appartenant à l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire. — G. Legrain, Notes sur le dieu Montou. — J. Maspero, Graeco-arabica. — H. Munier, Recueil de manuscrits coptes de l'Ancien et du Nouveau Testament. — F. W. Read, Nouvelles remarques sur la Pierre de Palerme. — E. Vernier, Note à propos du Livre de M. Flinders Petrie: Arts et métiers dans l'ancienne Egypte. — G. Wiet, Kindi et Maqrizi.

Christliche Welt. 1917:
XXXI, 39. Religionsgeschichtliche Parallelen, v. Wilhelm Bornemann. — Das Heilige (Windelband, Otto): 3. kritische Bemerkungen.

Classical Philology. 1916:
3. L. C. West, The Cost of Living in Roman Egypt. — *F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien (S. J. Case).

Das Reich. 1917:
Oktober. E. Wolfram, Mythenbildung um Alexander den Großen.

Deutsch-Evang. Monatsblätter. 1917:
H. 11 u. 12. O. Eberhard, Die Türkei als Islamstaat und Vormacht der islam. Welt.

Deutsche Literaturzeitung. 1917:
40. *J. Kolmodin, Traditions de Tsazzega et Hazzega (F. Praetorius).
41. L. Wenger, Griechische Texte aus Aegypten. — *W. Spiegelberg, Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge [Der Papyrus der Tierfabeln — „Kufi"] (G. Möller).
42. L. Wenger, Griechische Texte aus Aegypten (Schluss). — *H. Schmidt, Der Prophet Amos (O. Eissfeldt). — *B. Meissner, Zur Geschichte des Chattireiches nach neuerschlossenen Urkunden des chattischen Staatsarchivs (A. Ungnad). — *A. Rapp, Die Entwicklung unserer Orientpolitik (F. Giese).
43. *J. Augapfel, Babylonische Rechtsurkunden aus der Regierungszeit Artaxerxes I und Darius II (B. Meissner).
47. *S. Landersdorfer, Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte; *Die sumerische Frage und die Bibel (O. Schroeder).
48/49. *E. Bass, Die Merkmale der israelitischen Prophetie nach der traditionellen Auffassung des Talmud (E. Baneth).

Geographische Zeitschrift. 1917:
5. O. Maul, Die politischen Probleme des östlichen Mittelmeers. — R. Hennig, Die Seefahrer-Epoche des Volkes Israel. (Ophir-Yoûfi bei Ibn Batuta, Hinterland der Sofalaküste). — Weitere Nachrichten von Prof. Fritz Jäger aus dem östl. Damaraland.
6. O. Maull, Die politischen Probleme d. östl. Mittelmeers.
9. A. Dix, Die politisch-geographischen Probleme der Balkanhalbinsel. — Neuigkeiten: Reg. Farrers Reisen in Kansu.

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1917:
August. *N. Kahrstedt, Geschichte der Karthager von 218—146 (J. Kromayer).

Historische Zeitschrift. 1917:
2. *E. Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie (G. Beer). — *P. R. Krause, Die Türkei (A. Walter).

Hist. Vierteljahrsschrift. 1917:
H. 3. *E. Molden, Die Orientpolitik Metternichs 1829—1833 (E. Salzer).

Internationale kirchliche Zeitschrift. 1917.
2. A. Küry, Die armenische Kirche in der Türkei. — *Bibliothek der Kirchenväter. XXII: Ausgewählte Akten persischer Märtyrer (A. K.). — *H. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität, 10. Aufl. (G. Moog).
Okt.-Dez. *E. Montet, Etudes orientales et religieuses (Kz).

Internationale Monatsschrift 1917:
Sept. R. Stübe, Die Dichterin der neuen Türkei (Chalide Edib Hanym).



Journal of Egyptian Archaeology. 1914:
Nr. 3. Edouard Naville, excavations at Abydos: the great pool and the tomb of Osiris. — J. de M. Johnson, Antinoe and its papyri. — Aylward M. Blackman, The archaeological survey: Report from 1914. — Hilda Flinders Petrie, The british school of Archaeology in Egypt (Arbeit in Lahūn, um die Pyramide Senwosret II, und bei Harageh). — Campbell Thompson, Byzantine research fund: Excavations at Wadi Sarga. — G. Elliot Smith, Egyptian mummies. — H. R. Hall, The relations of Aegean with egyptian art. — S. Gaselee "ΕΛΛΗΝ in coptic. — T. Eric Peet, An unrecognized meaning of the verb . — Notes and News. — *B. P. Grenfell and A. S. Hunt, The Oxyrhynchus papyri, Part X (F. G. Kenyon). — *H. R. Hall, The ancient history of the near east from the earliest times to the battle of Salamis (F. W. Freiherr von Bissing) hierzu Bemerkungen von H. R. Hall und Arthur J. Evans). — *Essays and studies, presented to William Ridgeway, edited by C. C. Quiggin (T. Eric Peet). — *Colin Campbell, The miraculous birth of Amon-hotep III and other egyptian studies (H. R. Hall). — *Georges Legrain, Louqsor sans les Pharaons (A. M. Blackman).
Nr. 4. Kurt Sethe, Hitherto unnoticed evidence regarding copper works of art of the oldest period of egyptian history. — Leonard W. King, Some new examples of egyptian influence at Niniveh. — A. Lucas, The question of the use of bitumen or pitch by the ancient Egyptians in Mummification. — Thomas Whittemore, The Sawâma cemeteries; the ibis cemetery at Abydos: 1914. — H. Juncker, The Austrian excavations, 1914. — F. Ll. Griffith, Bibliography 1912—13—14; Ancient Egypt. — Notes and News. — *E. M. Walker, The hellenica Oxyrhynchia: its autorship and authority (A. S. Hunt). — *Arthur E. P. Brome Weigall, The life and times of Cleopatra, queen of Egypt (J. Grafton Milne). — *R. A. Stewart Macalister, The Philistines (Maurice A. Canney und H. R. Hall). — *E. A. Wallis Budge, Coptic martyrdoms etc. in the dialect of Upper Egypt (S. Gaselee, der augenscheinlich berechtigte Ausstellungen an der Methode der Publication zu machen hat). — *Somers Clarke, Christian antiquities in the Nile valley. A contribution towards the study of the ancient church (R. Weir Schultz). — *Oric Bates, The eastern Libyans (T. Eric Peet).

Journal des Savants. 1917:
Sept. L. Bréhier, La trans formation de l'empire byzantin sous les Héraclides. — H. Deherain, Talleyrand et les chaires de langues turque et persane au Collège de France en 1805.

Journal für Ornithologie. 1917:
LXV, 3. H. Geyr von Schweppenburg, Ins Land der Tuareg.

Jüdische Monatshefte. 1917:
August. I. Br., Taschlich. — A. Neuwirth, Das jüdische Kriegsrecht und die Frau.

Keleti Szemle. 1916/17:
XVII, 1—3. H. Paasonen, Beiträge zur finnisch-samojedischen Lautgeschichte. — W. Bang, Ueber die türkischen Namen einiger Grosskatzen. — W. Pröhle, Vergleichung des Japanischen mit den uralischen Sprachen. — *V. Thomsen, Turcica (C. Brockelmann). — *P. Pelliot, La version ouigoure de l'histoire des Princes Kalyaṇaṃkara et Pāpaṃkara (W. Bang). — *J. Szinnyei, Ungarische Sprachlehre (E. Lewy). — E. Lewy, Mélanges. (u. a. merkwürdige, vielleicht zufällige Wortübereinstimmungen, wie mordw. top'o, pedli, vatrakš = deutsch Topfen, gr. βδέλλα (Blutegel), βάτραχος (Frosch)).

Korrespondenzblatt d. D. G. f. Anthropol. 1917:
Jan./März. J. Kollmann, Zur Anthropologie der Juden. — A. Wiedemann, Bild und Zauber im alten Aegypten (Vortrag in der Bonner Anthropol. Ges.).

Kunst-Gewerbeblatt. 1917:
XXVIII, 17. P. Jessen: Reisestudien VIII. Baukunst in China.

Literarisches Zentralblatt. 1917:
36. *Wendland, Handbuch der Sozialethik, Die Kulturprobleme des Christentums (G. Heinz).
38. *Dunkmann, Religionsphilosophie; Mehlis, Einführung in die Religionsphilosophie; Pfordten, Von der Religionsphilosophie; Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie (Knöpfler).
39. *N. J. Schlögl, Die heiligen Schriften des Alten Bundes herausgeg. III, 2: Das Buch Ijjob (E. König). — *H. Ehelolf, Ein Wortfolgeprinzip im Assyrisch-Babylonischen.
40. *H. Zimmern, Ištar und Saltu, ein altakkadisches Lied I.
41. *W. Bousset, Jesus der Herr (G. H-e.).

Mannus. 1917:
VIII 1—3. F. Netolitzky, Das Rätsel der Hirse.

Mitteilungen aus d. histor. Literat. 1917:
N. F. V, 3. *R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 3. Aufl. (E. Herr). — *C. Huart, Geschichte der Araber, ins Deutsche übers. v. S. Beck u. M. Ferber (H. Philipp).

Monatshefte für Kunstwissenschaft. 1917:
Juni. G. Supka, Buddhistische Spuren in der Völkerwanderungskunst.
Juli. *G. Grausnitz, Der Wagen in der Religion; seine Würdigung in der Kunst (Kahns).

Monde Oriental. 1917:
XI. 1. R. Ekblom, Beiträge zur Phonetik der serbischen Sprache. — *Festschrift für F. C. Andreas (n.) *Rocznik oryentalistyczny I 1914/15 (K. V. Zetterstéen).

Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1917:
3/6. A. Z. Idelsohn, Die Vortragszeichen der Samaritaner. — J. N. Epstein, Die חוספתא in den Halachot Gedolot. — S. Klein, Zur Geographie Palästinas in der Zeit der Mischna. — *Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth (S. Poznański). — *P. Thomsen, Die Palästina-Literatur III (A. Sandler).

Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum. 1917:
11. 8/9. B. Ankermann, Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Totemismus.

Neue kirchliche Zeitschrift. 1917:
11. Lundgreen, Pflanzen im Neuen Testamente.

Nordisk Tidskrift for Vetenskab etc. 1917:
2. *K. Mantzius, Skuespilkunstens historie Bd. I—VI (J. Clausen). — B. Schnittger, Batevafolket i Bangveolträsket. En öfversikt öfver E. von Rosens Rhodesia-Kongo-Expedition.

Oriens Christianus. 1916:
VI, 2. Allgeier, Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegende. — Graf, Konsekration ausserhalb der Messe. Ein arab. Gebetsformular. — Baumstark, Ausserkanonische Evangeliensplitter auf einem frühchristlichen Kleinkunstdenkmal? — Haase, Untersuchungen zur Chronik des Pseudo-Dionysios von Tell-Mahre. — Baumstark, Ein frühbyzantisches Kreuzigungsmosaik in koptischer Replik. — Rahlfs, Zu den altabessinischen Königsinschriften. — Mitteilungen: Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem (Graf). — Fortsetzungen und Funde: Cod. syr. Philipps 1388 und seine ältesten Pirekopenvermerke (Allgeier). — Eine georgische Miniaturenfolge zum Markusevangelium (Baumstark). — Ein Originaldokument zur „chaldäischen" Kirchengeschichte des XVII. Jahrh. (Baumstark). — Das Forschungsinstitut für Osten und Orient in Wien (Baumstark). — Besprechungen: *Baumstark, Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem (Sauer). — *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Kgl. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen I. II. (Baumstark). — *Moberg, Buch der Strahlen. Die grössere Grammatik des Barhebräus. Erster Teil und Stellenregister (Rücker).



Petermanns Mitteilungen. 1917:
Sept. N. Krebs, Zur Verkehrsgeographie Rasciens. — F. Frech, Neue Forschungen über die Brüche und Gräben Ostafrikas. — *E. Hanslik, Der nahe Orient; Indien und Ostasien (R. Kaindl).
Okt. E. v. Cholnoky, Albert Tafels Reise in Tibet. — *A. Hettner, Russland. Eine geogr. Betrachtung von Volk, Staat, und Kultur 3. Aufl. (M. Friedrichsen). — *E. Pittard, Les peuples des Balkans (A. Philippson).

Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 1916:
XXXVIII, Jan. A. H. Sayce,T he Land of Nod. — A. L. B. Hardcastle, The Trials of a Candidate. From the Mandaean „Book of Souls". — F. W. Read, Egyptian Calendars of Lucky and Unlucky Days. — G. Pinches, Two Late Tablets of Historical Interest. — W. L. Nash, Notes on Some Egyptian Antiquities (XVII). — S. Langdon, Lexigraphical Notes.
Febr. A. H. Gardiner, Some Personifications II. — S. Langdon, Lexigraphical Notes. — F. W. Read, Egyptian Calendars of Lucky and Unlucky Days. — M. Gaster, Samaritan Phylacteries and Amulets. —
March. A. H. Gardiner, Some Personifications II. — M. Gaster, Samaritan Phylacteries and Amulets. — S. Langdon, A Tablet of Babylonian Wisdom.
May. C. H. W. Johns, The Last Years of the Assyrian Monarchy. — A. H. Gardiner, A Shawabti-Figure with interesting Names. The Evil Eye in Egypt. — S. Langdon, A Tablet of Babylonian Wisdom.
June. F. Legge, Sir Gaston Camille Charles Maspero — C. H. W. Johns, Notes of the Chronology of the Neo-Babylonian Empire. — W. T. Pilter, Some Groups of Arabian Personal Names borne by Israelites of the Mosaic Period. — E. J. Pilcher, The Runes, and the Alphabet of Ulfilas.
Nov. W. T. Pilter, Some Groups of Arabian Personal Names borne by Israelites of the Mosaic Period. — A. H. Gardiner, Some Coptic Etymologies. — M. Gaster, Samaritan Phylacteries and Amulets.
Dec. C.H.W. Johns, The Dynasty of Gutium. — A.H. Sayce, The Northern Campaigns of Sargon of Akkad. — M. Gaster, Samaritan Phylacteries and Amulets.

Revue de l'Orient Chrétien. (1915—)1917:
I. F. Nau, Résumé de monographies syriaques. Fin: Jacques le Reclus, Romanus, Talia, Asia, Pantaléon, Candida, Sergis et Abraham de Caščar. — S. Grébant, Traduction du Qalêmentos (Forts.). — W. E. Crum, Discours de Pisenthius sur S. Onnophrius. texte copte. — H. Guerrier, Un texte éthiopien du symbole de saint Athanase. — S. Grébaut, La lettre et la notice finales du Vieillard spirituel (äthiop. Text). — Ders., Les manuscrits éthiopiens de M. É. Delorme (Forts.). — E. Drioton, La dissension d'un moine anthropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie. — I. F. Nau, Une liste de chronographes (ms. syce. de Paris no 9). — P. Dib, Lequel des Ibn al-'Assal est l'auteur du Nomocanon? — S. Grébaut, Les miracles du saint enfant Cyriaque (Forts.). — *S. Mercer, The Ethiopic Liturgy (u.) *C. Palencia, Rectification de la mente, tratado de logica por Abusalt de Denia (n.) *Miscellanéa de estudia y testos Arabes (F. Nau).

Revue Critique. 1917:
29. *A. Evans, Les Slaves de l'Adriatique et la route continentale de Constantinople. Traduit de l'Anglais (C. Pf.).
31. *E. Cavaignac, Histoire de l'Antiquité I. Javan (S. Reinach). — *A. Moret, L'administration locale sous l'ancien empire égyptien (A. C.).
34. *Fulcheri Carnotensis Historia hierosolymitana, hrsg. v. H. Hagenmeyer.
38. 39. *A. M. Blackman, The Rock Tombs of Meir (E. Naville).
39. Dasselbe (Forts.).

Schweizerische Theolog. Zeitschrift. 1917:
XXXIV, 2/3. L. Köhler, Amos (Forts.).
5. L. Köhler, Amos (Schluss).

Zur Besprechung eingelaufen:

(* bereits weitergegeben)

*Hans Bonnet: Die ägyptische Tracht bis zum Ende des neuen Reiches (Untersuchgn. z. Gesch. u. Altertk. Aegyptens, hrsg. v. Sethe VII 2). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. M. 18—.
Maurus Witzel, Keilinschriftliche Studien Heft 1. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1918. M. 12—.
*Rud. Kittel: Geschichte des Volkes Israel. 2. Band. (Handbücher der Alten Geschichte.) 3. Auflage. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1917. M. 20—.
O. Fischer: Orientalische und griechische Zahlensymbolik. Leipzig, M. Altmann, 1918. 57 S. M. 1.50.
*E. Unger: Die Reliefs Tiglatpilesars III (Publikationen d. K. Osman. Museen V). Konstantinopel 1917. 32 S. 6 Tafeln. 25 Piaster.
B. Funck: Der Iran. Unsere Brücke nach Indien u. Asien. Berlin, D. Reimer, 1917. 18 S. M. —.80.
Dr. Moll: Der heilige Krieg. Berlin, D. Reimer, 1917. 32 S. 1 Karte. M. —.80.
A. Frhr. v. Ow: Joseph von Aegypten u. Aseneth. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1918. 168 S. M. 4,20.
E. Hanslick: Die Menschheit in 30 Weltbildern. Wien, Verlag Institut für Kulturforschung, 1917. M. 2.50.
*Ahmed Muhieddin. Türkischer Sprachführer. Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut, 1917. VI, 267 S. M. 3—.
Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprache. Berlin. XX, 2*, 3. Berlin, G. Reimer, 1917.
*Andreas E. Mader: Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums VIII, 5/6). Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1918. M. 14—.
*Paul Karge: Rephaim. Die Vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens (Collectanea Hierosolymitana I). Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1918. M. 36—.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

21. Jahrgang Nr. 5/6 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — Mai/Juni 1918

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 115—133

Christian, V.: Neuarabisch iğr „Fuss" 128
Marstrander, Carl: VAT 7478 Kol. III 30 ff. 128
Meissner, Bruno: Eine babylonische Stele Assurbanipals (?). . . 119
— šabâtu pân mašķê . . . 124
Perles, Felix: Zur Aussprache von יהוה 129
Pokorny, J.: Ein neunmonatiges Jahr im Keltischen 130
Schroeder, Otto: Ueber die Glossen ši-ir(ma) und mar-ia-nu(ma). 125
Schroeder, Otto: Zur Götterliste für den Schulgebrauch . . 127
Ungnad, A.: Ein merkwürdiges sumerisches Lehnwort . . 115
— Sumerische Handerhebungsgebete 116

Besprechungen . . . Sp. 133—154

Baumgartner, Walter: Die Klagelieder des Jeremia (Max Löhr) 145
Dürr, Lorenz: Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (S. Landersdorfer) 141
Gressmann, A.: Das Weihnachtsevangelium (W. Erbt) . . 134
Imhoff: Die türkische Heeresmacht (C. F. Seybold) 149
Messel, N.: Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie (Bruno Violet). 143
Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. 19. Jahrg. 2. Abt. (R. Hartmann) 145
Die Tagebücher von Emin Pascha (E. Brandenburg) . . . 152
Unger, E.: Die Stele des Bel-Haranbeli-ussur (O. Schroeder) . 133

Sprechsaal 155

S. Poznański, Zu dem Namen Βερζελαῖος 155

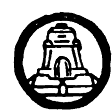
Mitteilungen 155
Personalien 155
Zeitschriftenschau . . . 156—159
Zur Besprechung eingelaufen 159—160

Am 15. April verschied sanft nach langem Leiden

Herr Adolf Rost,

die Seele des Verlages der OLZ. Bis zuletzt tätig und interessiert musste er einer tückischen Krankheit erliegen, welche ihn zwar vielfach behindern, aber nicht lähmen konnte. Die OLZ, welche mit Beginn des 12. Jahrgangs, 1909, in seinen Verlag übergegangen war, hat durch seinen Einfluss und seine Tätigkeit viele Förderung erfahren, ihre Verbreitung und ihr Ansehen ist dauernd gestiegen, so dass die von ihm in der Januarnummer 1909 ausgesprochene Hoffnung wohl als erfüllt betrachtet werden kann. Störend, wie in alle Lebenskreise griff der Weltkrieg in unsere Arbeit ein. Dass die OLZ regelmässig erscheinen und trotz aller Schwierigkeiten und Kosten durchhalten konnte, war lediglich durch das opferbereite Eingehen des Verlages auf die Wünsche des Herausgebers möglich. So steht die OLZ trauernd an der Bahre ihres zweiten Verlegers und mit ihr trauert die gesamte Orientalistik, welche in Adolf Rost einen hochdenkenden, verständnisvollen Pfleger verloren hat und ihm stets ein ehrenvolles Andenken bewahren wird.

F. E. Peiser.



Ein merkwürdiges sumerisches Lehnwort.

Von Arthur Ungnad.

In der altbabylonischen Briefliteratur begegnet bis jetzt viermal ein Wort *unnedukku*. Die Stellen sind: 1. Brief aus Bismaja[1] AJSL 32, S. 281, Z. 19 *un-ne-du-uk bi-el-ti-ja*; 2. ebd. Z. 25 *me-ḫi-ir u[n-ne]-du-ki-im*; 3. UM[2] VII 5, Z. 16 *me-ḫi-ir [u]n-ne-du-uk-ki-ja š[ú]-bi-lam*; 4. VS XVI 199, Z. 14 *ûm*^{um} *un-ne-du-uk-ki ta-am(!)-ma-ru(!)*.

Die Stellen lassen keinen Zweifel übrig, dass das Wort ein Synonymon von *ṭuppu* ist; vgl. besonders das häufige *meḫir ṭuppija šûbilam*[3] und *ûm* oder *kîma ṭuppi tammaru*[4]. Da es im Gegensatz zu *ṭuppu*, das ja „Schriftstück" im allgemeinen bedeutet, nur in Briefen begegnet, liegt es auf der Hand, in *unnedukku* ein Wort für „Brief" zu vermuten. Es ist also der Bedeutung nach mehr mit *ṣe'pu*[5] als mit *ṭuppu* identisch.

Während aber *ṣe'pu* ein echtsemitisches Wort sein dürfte[6], sieht *unnedukku* schon äusserlich nicht semitisch aus. Ein einfaches sumerisches Wort, dem es entlehnt sein könnte, lässt sich auch nicht ausfindig machen. Wir erinnern uns aber bei *unnedug-* sogleich an die Eingangsformel sumerischer Briefe, wie *Inventaire des Tablettes de Tello* 1119: *Me-sàg*[7]*-e na-bi-a*[8] *Al-la-mu ù-na-dug* „was M. aufträgt, sage dem A." Wie schon Genouillac[9] erkannt hat, entspricht dieses *ù-na-dug* dem akkadischen *ḳibîma*; genauer wäre wohl zu übersetzen „sage ihm *(na)*". Selten findet sich statt *ù-na-dug*[10] auch *ù-na-a-dug*[11].

Es kann nun gewiss nicht fraglich sein, dass unser *unnedukku* dieser Eingangsformel sumerischer Briefe entlehnt ist, und zwar ist es die Substantivierung eines ganzen Satzes (Imperativ nebst Dativ des Pronomens und hervorhebendem Element *ù*). Näher noch

[1] Luckenbill, a. a. O., S. 272, hat Wort und Bedeutung nicht erkannt.

[2] University of Pennsylvania. The University Museum.

[3] BB (Babylonische Briefe VAB VI) 109, 25; 124, 15; 178, 18 u. ä.

[4] BB 51, 13; 80, 9; 82, 20 u. ö.

[5] BB Glossar, S. 364; UM VII 80, 16; 97, 10.

[6] Vgl. صَحِيفَة (BB, S. 215 Anm.); Zimmern, Akk. Fremdwörter, S. 19 möchte es für ein südsemitisches Lehnwort halten. Der Plural *ṣi-'-pi-tim* (lies *ṣe'pêtim*) begegnet CT II 18, 13.

[7] *PA + ḪE*.

[8] Vgl. hierzu *Inv.* I, p. 3[1].

[9] *Inv.* I, p. 3[2].

[10] Vgl. dafür auch *Inv.* 1058, Rs. 1; 1170, 4; RTC 84, 4 (und Rs. 7); Langdon, Liturgies, No. V, Z. 2 (ohne vorhergehendes *na-bi-a*).

[11] Langdon, BE XXXI, Pl. 8, Z. 21. 44; vgl. ZA XVIII S. 252, Rs. 4.

läge es, *unnedukku* von *ù-ne-dug*[1] „sage ihnen" abzuleiten, aber es ist ebenso gut möglich, dass beim Uebergang aus der einen Sprache in die andere nicht peinlich genau übernommen wurde. Jedenfalls dürfte sich aus dem Dargelegten ergeben, dass das altakkadische Wort *unnedukku* „Brief" aus dem Sumerischen stammt und eigentlich „ein Sprich zu ihm" bedeutet; es steht also etwa auf der gleichen Stufe wie unser Fremdwort „Rendez-vous", das wir ja auch wie ein deutsches Substantiv deklinieren und mit Possessivpronomen verbinden können.

Sumerische Handerhebungsgebete.

Von Arthur Ungnad.

Die Liste sumerischer Lieder IVR 53 führte ursprünglich 47 *šú-il-la-* oder Handerhebungsgebete[2] mit ihren Anfangszeilen an. Erhalten sind von diesen nur die ersten Worte bei den Gebeten Nr. 1—9, die letzten Worte bei den Gebeten Nr. 33—38 und die vollen Zeilen bei den Gebeten Nr. 39—47. In seinen „Babylonian Liturgies" (Paris 1913) veröffentlichte Langdon unter Nr. 103 den Text K 3276, den er als „Fragment of a list of liturgical psalms similar to IVR 53" bezeichnete[3]. Man kann indes weiter gehen und sagen: die Rückseite von K 3276 ist ein Duplikat (?) von IVR 53, III 44 ff. Hinter Duplikat setzen wir ein Fragezeichen, weil es nicht ganz ausgeschlossen erscheint, dass K 3276 sogar ein Stück der Tafel IVR 53 = K 2529 ist und sich direkt mit ihr verbinden lässt. Das lässt sich jedoch nur im Britischen Museum feststellen. Gegen die Annahme einer Zusammengehörigkeit beider Stücke spricht vielleicht die Vs. von K 3276, da Z. 3 mit IVR 53 I 32, II 21, Z. 6 mit IVR III 10, Z. 13 mit IVR 53 I 13 und Z. 18 mit IVR 53 III 28 identisch zu sein scheinen. Aber man muss auch berücksichtigen, dass in diesem Kataloge manche Liederanfänge mehrmals begegnen, und so würden diese Uebereinstimmungen auch nichts Bedenkliches haben, wenn die Vs. von K 3276 das fehlende Stück der Kol. II von IVR 53 darstellte.

Wie sich dies auch verhalten mag[4], wir

[1] In Briefen m. W. noch nicht zu belegen. In noch älteren sumerischen Briefen steht *na-e-a* statt *na-bi-a* *(e = bi = ḳibû)* und *dug-ga-na* statt *ù-na-dug* (mit regelrecht nachgesetztem Dativpronomen). Vgl. Nikolskij No. 177 und 309. Danach ist auch AO 4238 (RA VI, S. 139), Vs. I 6 *[dug]-ga-[n]a* zu ergänzen. Dieses *duggana* ist seit der Zeit des Reiches von Akkad durch *unadug* verdrängt worden.

[2] Kol. IV 29.

[3] S. 54; vgl. auch S. 105.

[4] Dass Duplikate von K 2529 existiert haben, lehren K. 2 (Bezold, Cat.) und 82—8—23, 5220 bei Langdon, Liturgies Nr. 151.

haben jedenfalls in der Rs. von K 3276 eine willkommene Ergänzung des Katalogs der bisher noch recht spärlich vertretenen sumerischen Handerhebungsgebete. Die beiden Texte ergänzen sich wie folgt[1]:

	K 2529:	K 3276:
Gebet 1:	ur-sag a-a dim-me-[ir-e]-ne	ša ilu a-nú
„ 2:	alim-ma umun dimmer [mu-ul-li]l (?)	ša ilu en-lil
„ 3:	en za-e [. . . . .] mén	ša ilu YY
„ 4:	e-lum bar-sú [ ] an-ki-a	ša ilu ê-a
„ 5:	umun še-ir-ma-al [ ] an-ki-a	ša ilu sin
„ 6:	alim-ma [umun] gír-ra	ša ilu sin
„ 7:	ù-m[u(?)-un(?) . . . . .] ner-gál	ša ilu sin
„ 8:	kur-g[al(?)-ta(?) . . . din]gir (?) utu(?) mén	ša ilu šamaš
„ 9:	ù (?)-[mu (?)-un (?) . . . . . .] . gír-ra	ša ilu šamaš
„ • 10:	[ur-sag (?) a-mà]-rù[2] šúr-ra	ša ilu adad
„ 11:	[mu-lu ê-a tu-ra-z]u-ta	ša ilu marduk
„ 12:	[.... me(?) nigin-ba(?)] ùr-ùr	ša ilu marduk
„ . 13:	[mu-lu(?) ê-ta(?) ê'-dè-z]u(?)-ta	ša ilu nabû
„ 14:	[umun (?) ní-zu (?) in(?)-ḫu-l]uḫ-ḫa	ša ilu amurru

Bemerkungen.

1. „Held, Vater der Götter"; bisher nicht bekannt.

2. „Gewichtiger, Herr [Mullil] (?)". Die Ergänzung von *[mu-ul-li]l* ist unsicher. Das Gebet ist ebenso wie die beiden folgenden noch unbekannt.

3. „Herr, du bist [. . .]."

4. „Gewichtiger, Weiser (?)[3] von Himmel und Erde."

5. „Herr, Herrscher von Himmel und Erde". Dieses ist vielleicht, wie bereits vermutet ist, das „Handerhebungsgebet" IVR 9, obwohl der Anfang ein wenig abweicht. Denn nicht nur bietet IVR 9 *ù-mu-un* statt *umun* und *ner-gál* statt *še-ir-ma-al*, sondern es fügt noch *dím-me-ir-e-ne* vor *an-ki-a* ein, wofür im Katalog kein Platz zu sein scheint. Da in IVR 9 der Folgeweiser mit unserm Gebet 6 übereinstimmt, ist die Identifizierung von Nr. 5 mit IVR 9 sehr verlockend. Aber vielleicht ist IVR 9 doch eher unser Gebet Nr. 7, falls dort zwischen *ú-m[u-un]* (?) und *ner-gál* nichts gestanden hat. Rätselhaft bleibt es dann, weshalb in IVR 9 die Reihenfolge eine andere ist.

6. „Gewichtiger, starker [Herr]". IVR 9 II 41.

7. „Herr (?), Herrscher". Vielleicht IVR 9 I 1; s. zu Gebet Nr. 5.

8. „[Aus (?) dem grössen Berge . . . .], Šamaš, bist du". Unbekannt. Dass Šamaš hier wie Enlil als „grosser Berg" angeredet wird, ist wohl nicht wahrscheinlich; daher unsere Ergänzung des *ta*.

9. „Herr (?), starker [. . . .]". Unbekannt.

10. „[Held (?)], grimmiger Zyklon". So beginnt das Nergallied IVR 26, Nr. 1, das kein *šú-íl-la-*, sondern ein *ér-šà-ḫun*[1]*-gá*-Lied ist. Unser Gebet ist an Adad gerichtet; es ist daher sehr wohl möglich, dass das erste Wort anders zu ergänzen ist. Ob IVR 28, Nr. 2 hierher gehört?

11. „[Herr], wenn du [in das Haus einziehst]". Obwohl Langdon als erste Spur eher *iš* als *su* bietet, kann es keinem Zweifel unterliegen, dass hier das als *šú-íl-la* bezeichnete Gebet BE 13420 gemeint ist, das Weissbach in seinen Miscellen unter Nr. XIII veröffentlicht und bearbeitet hat. Da dem Einzug Marduks ein Auszug Nabû's gegenübersteht, haben wir Gebet Nr. 13 in der oben angegebenen Weise ergänzt. Die Ergänzung darf natürlich nicht als sicher betrachtet werden.

12. „[. . . . , der alle Verordnungen (?)] in seiner Gewalt hält". Die Ergänzung auf Grund von IVR 14, Nr. 3, einem Nabû-Liede, muss als sehr unsicher gelten.

13. „[Herr], wenn du [aus dem Hause ausziehest]". Vgl. zu Nr. 11.

14. „[Herr, die Furcht vor dir ist (?)] schrecklich". Unser Gebet ist an Amurru gerichtet. Deshalb ist es fraglich, ob K 5209 (Langdon, Liturgies Nr. 13), ein Adad-Gebet, zur Ergänzung herangezogen werden darf. Ich umschreibe *ḫu-luḫ-ḫa* und nicht *gʻu-lugʻ·gʻa*, weil die Hauptgründe für die Schreibung *gʻ* jetzt wegfallen; denn *UD. UD-ga* ist statt *lagʻ-lagʻ-ga* vielmehr *daddag-ga*[2] und $\frac{DU}{DU}$*-gi* statt *lagʻ-gi* vielmehr *sùg-gi*[3] zu lesen.

[1] Die Verteilung der Zeilen ist in IVR 53 ungenau wiedergegeben. Da es sich um 47 Gebete handelt und Kol. IV nur 28 anführte, müssen in Kol. III bis zum Anfang von Kol. IV noch 19 gestanden haben. Die genauere Verteilung der Zeilen lässt sich auch hier nur am Original feststellen.

[2] Zeichen *TU*, eigentlich guniertes *TE*, hatte wohl neben *uru* auch den Lautwert *rù*. Jedenfalls ist eine Lesung *a-mà-tu* für *abûbu* nicht empfehlenswert.

[3] Für die Lesung *bar-sú* vgl. Zimmern, Berichte ü. d. Verhandl. der sächs. Ges. der Wiss. 68, 5, S. 9.

[1] Für *ḫu-un* = *KU* = *nâḫu*, s. Vok. *Clay* 148.

[2] Vok. Assur bei Delitzsch, Glossar, S. 132

[3] ZA XVII, S. 188, Anm. 5.



Von Gebet Nr. 15—19 lässt sich nicht sagen, an wen sie gerichtet sind. Die übrig bleibenden 42 Gebete verteilen sich folgendermassen: Anu 1, Enlil 2, Ea 1, Sin 3, Šamaš 2, Adad 1, Marduk 2, Nabû 1, Amurru 1, Nimurta 6, Nergal 1, Papsukkal 1, Nusku 3, Dumuzi 2, Ninlil 1, Bêlit-ili 1, Ningal 2, Ištar 10, Nanâ 1.

Die bereits bei Nr. 10 erwähnten *eršaḫunga*-Gebete waren in IVR 53 nicht aufgeführt. Zum Teil sind sie in den *eršemma*-Liedern enthalten, von denen IVR 53 III im ganzen 40 aufzählt. Man beachte auch den Wechsel in der Bezeichnung desselben Liedes bald als *eršaḫunga*, bald als *eršemma*[1]. Es gab aber gewiss bedeutend mehr *eršaḫunga*-Lieder als 40. Besondere Kataloge existierten gleichfalls in Assurbanipals Bibliothek, sie sind aber, soviel ich sehe, bisher nicht als solche erkannt worden. Hierher gehört zunächst K 9618 (Langdon, Lit. Nr. 115)[2], das zuerst [10] + 3, dann 2, und zuletzt noch 7 *eršaḫunga*-Liederanfänge bietet, ferner die Duplikate K 3482 und K 3141 (Langdon, Lit. Nr. 138. 139)[3]. Hier wurden zuerst [x], dann 4 und zuletzt noch 16 *eršaḫunga*-Lieder verzeichnet. Diese Texte wollen wir hier nicht näher untersuchen. Es sei nur darauf hingewiesen, dass in K 3141 das erste Lied *[me-e] di-kù*[4]*-ta me-e [di-kù-ta]* in SBH Nr. 30[5] vorliegt, wo es (Rs. 10) ausdrücklich als *eršaḫunga*-Lied bezeichnet ist.

Eine babylonische Stele Assurbanipals (?).

Von Bruno Meissner.

Unter den von King in seinen Boundary-Stones publizierten Grenzsteinen nimmt die Stele Nr. XXXVII (Photogr. Reproduktion Pl. XCIII f.) aus mehrfachen Gründen unser besonderes Interesse in Anspruch.

Die oben abgerundete und von einem schmalen Rand (der nur unten etwas beschädigt ist) umgebene Steintafel zeigt auf ihrer linken Hälfte die Gestalt eines nach rechts schauenden Königs. Auf dem Kopfe trägt er das Abzeichen der neubabylonischen Könige, die hohe, konische Krone[6] mit einem langherabwallenden Bande. Gesicht, Augen, Ohren und Kopf- und Barthaar sind wie die ganze Stele nicht gerade fein, aber in richtigen Maassen und richtiger Perspektive modelliert, auch der Thorax, der z. B. bei Marduk-nadin-aḫ noch falsch in Vorderansicht gegeben war, ist hier richtig in Seitenansicht dargestellt. Das bis auf die Enkel herabfallende Gewand ist verhältnismässig einfach. Es besteht aus einem durch einen Gürtel zusammengehaltenen Unterkleide[1], das unten mit Franzen besetzt, weiter oben mit S-förmigen Borden verziert ist, und einem darüber geworfenen, ebenfalls mit einer Borde besetzten Mantel. Die Füsse sind zu schlecht erhalten, um über ihre Bekleidung Auskunft geben zu können. In der Hand hält er einen lotrecht in der Erde stehenden, mit Ringen (?) verzierten Stamm. Was dieser Stamm bedeutet ist mir noch unklar; jedenfalls kann er nicht den gewöhnlichen langen Stab, den König und Untertanen tragen (so z. B. auf dem Relief des Merodochbaladan), darstellen; denn diese Stäbe waren viel dünner und wurden naturgemäss auch nicht so gerade getragen. Die Stellung Nebukadnezars, wie er im Wadi Brissa „mit seinen reinen Händen eine Zeder fällt" ist (trotz der schlechten Erhaltung) ähnlich. Trotzdem wird hier eine analoge Darstellung nicht vorliegen; aber vielleicht handelt es sich doch um einen Baum, eventuell einen seiner Blätter beraubten Palmstamm. Leider ist auch der Gegenstand nicht klar, den der König in seiner erhobenen rechten Hand hält. King nennt ihn a short cylindrical object. Vielleicht ist es dasselbe noch unerklärte Emblem, das auch Merodachbaladan in der rechten Hand hält, das sich aber schon viel früher nachweisen lässt (s. Meissner, Plastik 77 f.), es könnte aber auch ein kurzes Messer zur Bearbeitung des Baumstammes sein. Jedenfalls ist der Sinn dieser Szene noch dunkel.

Rechts oben stehen drei Göttersymbole: der Halbmond für den Sin, die geflügelte Sonnenscheibe für den Šamaš und der Venusstern für die Ištar. Die untere rechte Seite ist nachträglich künstlich geglättet und dabei alles, was dort stand, vernichtet. Nach King befand sich dort aber nicht, wie man nach den anderen Grenzsteinen erwarten sollte, das Bild des belehnten Beamten, sondern vielmehr eine Inschrift, von der noch Reste erhalten sind. Wir haben also (wie auch die Inschrift zeigt)

[1] Vgl. *Meek*, BA X Nr. 16 (S. 32).

[2] Langdon, S. 56 „part of a penitential psalm".

[3] Dass die Texte Duplikate sind, erkannte L. Aber sie sind nicht „a penitential psalm".

[4] Zu *[k]u-u* = *TAR* = *dânu* vgl. CT XII 14, I 34.

[5] Bearbeitet von Langdon, Lit., S. 124 ff.

[6] Der Oberteil der Krone ist etwas beschädigt und darum auf der Photographie nicht ganz sicher zu erkennen, aber King a. a. O. 128 bestätigt in seiner Beschreibung die conical headdress. Während die Kassitenkönige und ihre ersten Nachfolger eine Federkrone (s. King a. a. O. Pl. LIV) tragen, erscheint seit Merodachbaladan (Meyer, Sumerier u. Semiten Tf. I) die konische Krone. Bei diesem ist sie noch verhältnismässig niedrig, doch wird sie später immer höher, wie die Kronen Assurbanipals als babylonischer Korbträger (Lehmann, Samassumukin Tf. I) und Nebukadnezars auf dem Relief im Wadi Brissa (Weissbach, Wadi Brissa Tf. V) zeigen.

[1] Dass tatsächlich zwei Kleider vorliegen, zeigt der Gürtel, der nur vorn angedeutet ist, weil er hinten eben durch das Obergewand verdeckt ist.

keine Belehnungsurkunde vör uns, sondern einen königlichen Erlass.

Die Reste der Inschrift auf der Vorderseite sind leider so geringfügig, dass King auf ihre Entzifferung verzichtet hat; die Rückseite trägt folgende Inschrift:

1. *ip-še-ti-ia damḳâti ḫa-diš ip-pa-lis-ma*
2. *a-ra-ku ûmê i-ki-ša-an-ni ina a-mat ilâni*
3. *šar ilâni (il) Adad zunnu ú-ti-ra-am-ma*
4. *(il) E-a ú-pat-ṭi-ra naḳ-bu-šu meš-ru-ú*
5. *nu-uḫ-šu u ḫegallu ina mâti-ia iš-ku-un*
6. *1 GUR 54 ḲA*[1] *ŠE-BAR a-na 1 šiḳil kaspi 90 ḲA suluppi*
7. *[a]-na 1 šiḳil kaspi 66(?) ḲA šamaššammi a-na 1 šiḳil kaspi*
8. *18 ḲA šaman li-e a-na 1 šiḳil kaspi 5 ma-na šipâti*
9. *a-na 1 šiḳil kaspi 1-en ma-na . . . . a-na 1 šiḳil kaspi*
10. *[ka]rânu (aban)rêš šad-i ša ina ki-rib mâti-ia ia-a-nu*[2]
11. *18(?)*[3] *ḲA karâni a-na 1 šiḳil kaspi maḫiru ina ki-rib mâti-ia*
12. . . . . . . *meš-ru-ú ina mâti-ia iš-ku-un*
13. . . . . . *Akkadu(KI) i-piš-tu ilâni ib-bal-kit*
14. . . . . *su rabi-tu u (il)* . . . .[4] *šar ilâni*
15. . . . . . . *ú ša-ri* . . . . . *ib-ši-ma*
16. . . . .

Uebersetzung.

1. Meine schönen Taten sah er freundlich an,
2. Länge der Tage schenkte er mir. Auf Befehl der Götter
3. liess der König der Götter, Adad, den Regen wiederkehren[5],
4. Ea spaltete seine Quelle, Reichtum,
5. Segen und Ueberfluss machte er in meinem Lande.
6. 1 Gur 54 Ḳa (234 Ḳa) Getreide für einen Sekel Silber, 1 Gur 90 Ḳa (= 270 Ḳa) Datteln
7. für einen Sekel Silber, 66 Ḳa Sesam für einen Sekel Silber,
8. 18 Ḳa lû-Oel für einen Sekel Silber, 5 Minen Wolle
9. für einen Sekel Silber, 1 Mine . . . . für einen Sekel Silber,
10. vom Bergwein, der in meinem Lande nicht vorhanden ist,
11. 18(?) Ḳa Wein für einen Sekel Silber war der Preis in meinem Lande.
12. . . . . Reichtum in meinem Lande machte er.
13. . . . . . Akkad die Tat (den Willen?) der Götter überschritt es
14. . . . . . die grosse und der Gott . . . . ., der König der Götter
15. . . . . er war und
16. . . . .

[1] King setzt hier und bei den folgenden Zahlen die alten Maasse aus der Hammurapizeit ein, gewiss mit Unrecht; denn wir befinden uns hier in neubabylonischer Zeit.

[2] King liest *i-ṣa-a-nu*; die Photographie lässt meine Lesung zu.

[3] Die Zahl ist unsicher; vielleicht steht nur *12 ḲA* da.

[4] Der Götternamе ist leider nur undeutlich erhalten.

[5] Es wäre möglich, dass *uteramma* eine schlechte Schreibung für *utteramma* wäre; dann müsste man übersetzen: Adad liess den Regen in übermässiger Weise fallen.

Es erhebt sich nun die Frage, aus welcher Zeit die Stele stammt, und welchen König sie darstellt. Um die Antwort gleich vorwegzunehmen, sei bemerkt, dass mir ihre Zuweisung an Assurbanipal am wahrscheinlichsten zu sein scheint, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Die Kleidung stimmt ziemlich genau mit der Assurbanipals als Korbträger überein (s. Lehmann, Samassumukin Tf. I.); vor allem die hohe Königsmütze und die runden Borden auf den unteren Teil des Gewandes. Auf die Aehnlichkeit der Kopf- und Haarfrisur sowie auf eine gewisse Aehnlichkeit der Gesichtszüge möchte ich weniger Wert legen, da hier doch viel Konvention vorwaltet.

2. Sodann möchte ich das Emblem der geflügelten Sonnenscheibe erwähnen, das ursprünglich gewiss ägyptischen Ursprungs über die Hethiter zuerst zu den Assyrern hingekommen ist. Hier ist es seit Tiglatpileser I (Paterson, Assyrian Sculpt. Pl. 63) die gewöhnliche Form des Symbols, während es in Babylonien zumeist als Scheibe mit vier- resp. sechszackigem Stern und Strahlenbündeln dazwischen erscheint. Also würde die Anwendung dieser Form des Symbols auf assyrischen Einfluss deuten. Wenn es auch auf dem Grenzstein des Marduk-balâṭsu-iḳbi[1] als geflügelte Sonnenscheibe erscheint, könnte das für die Bestimmung der Zeit von Wichtigkeit werden. Allerdings ist ja zu bemerken, dass die geflügelte Sonnenscheibe wieder in der Achämenidenzeit ganz gewöhnlich ist.

3. Assurbanipal stellt sich auch in seinen Inschriften als besonderen Liebling der Götter dar und beschreibt den in seiner Regierung herrschenden Segen fast mit denselben Worten wie hier; vgl. Rassam-Zyl. I, 41 ff.: „Seit Assur, Sin usw. mich wohlwollend auf dem Thron des Vaters, meines Erzeugers, hatten Platz nehmen lassen, liess Adad seine Regengüsse los, öffnete Ea seine Quellen . . . . Während meiner Regierung triefte die Fülle, wurde Ueberfluss aufgehäuft.“ Es scheint demnach hier eine be-

[1] Dieser Marduk-balâṭsu-iḳbi ist, wie King a. a. O. 115 f. nachgewiesen hat, nicht ein König, sondern ein Privatmann. (Sieh KB. IV, wo alles wesentliche steht. Peiser).



wusste Anlehnung an Assurbanipals Inschriften vorzuliegen.

4. Z. 13 ist zwar leider nicht gut erhalten und darum nicht sicher zu deuten, aber dennoch scheint mir eine Beziehung der Worte, Akkad hätte den Willen(?) der Götter überschritten, auf den Aufstand Samassumukins, des Bruders Assurbanipals, recht erwägenswert. Stimmt diese Annahme, so wäre die Stele in die Zeit nach 648 v. Chr., die Eroberung Babylons, zu setzen.

5. Schliesslich würde sich die Rasur des Namens auf der Stele gerade bei einem babylonfeindlichen Könige am ehesten erklären.

Nach diesen Indizien, von denen zwar keines allein entscheidend ist, die aber in ihrer Gesamtheit doch überzeugend wirken, werden wir die Stele dem Könige Assurbanipal mit grosser Wahrscheinlichkeit zuzuweisen haben.

Zum Schluss noch ein Wort über die Preise der wichtigsten Waren, die der König für die damalige Zeit angibt. Natürlich will er seine Regierung als besonders gesegnete und billige Zeit hinstellen, wie ja auch Assurbanipal in seiner Prismainschrift I, 46 ff. von der Länge der Halme und der Grösse der Aehren spricht und (IX, 48 ff.) von der Billigkeit der Kamele und Sklaven nach seinem arabischen Feldzuge. Daher wäre es immerhin möglich, dass seine Angaben nicht der Wirklichkeit entsprechen. Schwenzner, Altbab. Wirtschaftsl. 24; 28 ff. hat nachgewiesen, dass die billigen Preise für Getreide, Oel und Wolle, die Sin-gašid und Samsi-Adad in ihren Maximaltarifen vorschrieben, in Wirklichkeit nie bezahlt wurden, wie andererseits die von Hammurapi festgesetzten Löhne von Arbeitern und Sklaven fast nie erreicht werden. Hier sind allerdings keine Maximalpreise vorgeschrieben, sondern nur wirkliche Warenpreise notiert. Deshalb liegt hier immerhin die Wahrscheinlichkeit einer wahrheitgetreuen Berichterstattung vor. Wir sind auch in der Lage, die Preise mit Angaben aus nicht viel späterer Zeit kontrollieren zu können, und müssen sagen, dass sie hier zwar recht billig, aber nicht unwahrscheinlich niedrig sind. In einem astronomischen Bericht aus dem 37. Jahre Nebukadnezars d. i. 567/66 v. Chr. (s. Neugebauer u. Weidner, E. astronom. Beobachtungstext, in den Ber. der Verhandl. der sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 67,2) wird erwähnt, dass im Ṭebet des Jahres 566 v. Chr. 192 Ḳa Getreide (hier 234 Ḳa), 240 Ḳa Datteln (hier 270 Ḳa) einen Sekel, im Schebaṭ 180 Ḳa Getreide, 240 Ḳa Datteln, 24 Ḳa Sesamöl (hier 60 Ḳa) ebenfalls einen Sekel gekostet haben. Das ist zwar teuerer, aber nicht abnorm teuerer als die hier erwähnten Preise.

ṣabâtu pân mašḳê.

Von Bruno Meissner.

Die Stelle Sanherib Pr. V, 47 ff. ist eine alte crux interpretum: *ellamû'a ina (âl)Ḫalulê ša kišâd (nâr)Diḳlat šitkunu sidirta pân maš-ki-ia ṣabtû* = vor mir stellten sie bei der Stadt Chalulê am Tigris die Schlachtreihe auf und nahmen die Vorderseite meiner .... Delitzsch verweist HW. 431 auf die tatsächlich ganz ähnlich lautende Stelle Asarhaddon Zerb. Pr. I, 19: *ellamû'a ina irṣiti Ḫanigalbat gimir ḳuradêšunu ṣîrûti pân girriịa ṣabtu* = vor mir ergriffen im Lande Chanigalbat alle ihre erhabenen Truppen die Vorderseite meines Zuges d. h. sie verlegten mir den Weg und schliesst aus der Vergleichung beider Stellen, dass *mašku* = *girru* sei und also „Weg, Zug" bedeute.

Dieselbe Redensart findet sich nun noch einmal bei Assurbanipal Pr. B V, 92, das hier durch ein von Scheil, Asarhaddon SS. 46—48 publiziertes Duplikat (s. Streck, Assurbanipal II, 120; III, 833) ergänzt wird: *(nâr)Ulai ana dannûtišu iškun iṣbat pân maš-ki-e.* Streck a. a. O. 833 übersetzt auch hier: Er nahm den Ulai zu seinem Stützpunkte (und) stellte sich (mir) entgegen. Indes ist aber diese Uebersetzung kaum angängig, weil man dann zumindest wie bei Sanherib *maš-ki-ia* erwarten würde; aber beide Prismen haben *maš-ki-e*. Diese Schreibung zeigt, dass wir es hier nicht mit einem Wort *mašku*, sondern mit *maškû* oder vielmehr *mašḳû* = Tränke zu tun haben und dass Sanheribs Schreibung *maš-ki-ia* eine defektive für *mašḳịa* ist. Aber allen Zweifel behebt die Stelle Messerschmidt, Assur 20, 23, wo es vom Könige Šattuara heisst: *nêribê u maš-ḳa-ia iṣbat* = die Pässe und meine Tränkplätze besetzte er. Im folgenden wird dann erzählt, dass die assyrischen Truppen sich trotz des Durstes und der Erschöpfung in den Kampf stürzten. Zu beachten ist, dass an allen Stellen der Feind seine Aufstellung am Flusse hat, und er somit die Tränkstellen besetzt hält. Wie gefährlich es ist, wenn das Heer seine Soldaten und Tiere nicht ordentlich tränken kann, zeigte sich bei Assurbanipals arabischem Feldzuge (VR. 9, 27 ff.), wo die Araber, als sie ihre Quellen von assyrischen Truppen besetzt fanden, ihren Kamelen den Bauch aufschlitzten, um mit deren Kotwasser ihren Durst zu stillen.

Die beiden fraglichen Stellen sind daher zu übersetzen:

1. Vor mir stellten sie bei der Stadt Chalule die Schlachtreihe auf und besetzten meine Tränkplätze.

2. Den Ulai machte er zu seinem Stützpunkt, besetzte die Tränkplätze.



Ueber die Glossen *ši-ir(-ma)* und *mar-ia-nu(-ma)* in den Briefen Rib-Addi's.

Von Otto Schroeder.

Der Ausdruck *mariannu*, dem Hugo Winckler seinen Aufsatz über „die Arier in den Urkunden von Boghaz-köi" OLZ 1910, Sp. 289 ff. widmete, bezeichnet nach ihm die Adligen arischer Herkunft; er findet sich auch in ägyptischen Texten als *mrjn* und ist im Anschluss an C. F. Andreas mit dem ind. *marya* „Held", „Mann" zusammenzustellen[1]. Bisher scheint das Wort nur im Pluralis belegbar zu sein: *amêlûtu*[mei] *mar-ia-an-nu* Bogh. I Nr. 1, 32. 36. 42. 54 bzw. *amêlûtu*[mei] *ma-ri-an-nu* Bogh. I Nr. 2, 13. 18. Für die Bedeutung der als *mariannu* bezeichneten Persönlichkeiten besonders charakteristisch ist Nr. 1, 42, wo folgende Rangordnung gegeben wird: [I]*Šú-ta-tar-ra ka-du mâri-šú, amêlûtu*[mei] *mar-ia-an-ni-šú, aḫê*[mei]*-šú* . . . . . . „Š. nebst seinem Sohne, seinen *mariannu's*, seinen Brüdern . . . . .". Danach rangieren die m. unmittelbar hinter dem König und dem Kronprinzen, und noch vor den Brüdern des Königs. Diese Auffassung scheint mir näher zu liegen als die, „seinen Brüdern" als Apposition zu „seinen *mariannu's*" zu fassen.

In der Amarnatafel VAT 345 (VAS XI Nr. 56 = Knudtzon Nr. 108) lesen wir, dass die Söhne Abdi-Aširtas [13]*la-ku sisê*[mei] [14]*šarri*[ri] *ù narkabâti*[mei] *ù* [15]*na-ad-nu amêlûtu*[mei] *ši-ir-ma* [16]*ù amêlûtu*[mei] *wi-i-ma a-na* [17]*(a-na)* [mât]*Su-ri i-na lu-ki* . . . . d. h. „. . . . sie haben genommen Pferde des Königs und Wagen, und sie haben *Širma*-Leute und Offiziere gegeben an (an) das Land Suri als „Pfand" . . . ." *wi-i-ma*, der Pluralis zu *ú-e-ú*, ist längst als das ägyptische Wort für „Offizier" erkannt; vgl. Ebeling, BA VIII 2 S. 78. Ranke, Keilinschriftliches Material S. 19; ägypt. *wʿw* s. Erman, Glossar S. 28. Dagegen ist ein ägyptisches Aequivalent für *ši-ir-ma* meines Wissens bisher nicht ausfindig gemacht, und auch die Deutung des Wortes ist mehr oder weniger geraten. Knudtzon, BA IV S. 287 dachte an Wagenlenker, was dem Zusammenhang nach ganz gut passen würde. Vgl. auch Weber bei Knudtzon VAB II S. 1206, wo noch auf einige zerstörte Stellen verwiesen wird. Ausgehen muss man bei der Deutung von dem Ideogramm, welches durch *ši-ir-ma* glossiert wird. Es scheint sich um eine *gunu*-Form des Zeichens *ma* zu handeln. Ihr begegnen wir abermals in VAT 346 (VAS XI Nr. 55 = Knudtzon Nr. 107). Dort heisst es in Knudtzons Bearbeitung: . . . . *ù* [40]*id-na-ni 30 ta-pal* [41]*sisê ka-du narkabâti* [42]*i-ba-šu* [amêlûtu] [43]*narkabta ia-nu-ma a-na ia-ši* [44]*ù ia-nu sisâ* [45]*a-na ia-ši a-na a-la-ki a-na* [46]*(a-na)* [mu]*nukurti šarri* . . . . . „So gib mir denn 30 Pferde nebst Wagen! [42]*Širma*-Leute sind vorhanden, Wagen habe (aber) nicht, und Pferde habe ich nicht zum Ziehen gegen die Feinde des Königs".

Inhaltlich wäre gegen diese Deutung zunächst nichts einzuwenden; die Beteuerung, dass Pferde und Wagen nicht zur Verfügung stehen, sowie die Bitte, solche zu schicken, findet sich oft genug. Und doch ist Knudtzons Auffassung anfechtbar: 1. In Zeile 43 soll *narkabtu* stehen; dazu bemerkt Knudtzon in VAB II S. 476 Anm. a: „Da steht ein *Mar*, wovon der untere der zwei ersten wagerechten Keile verwischt ist. Ein *Giš (Iṣ)* ist kaum vorhergegangen." Vor dem m. E. deutlichen *Mar* ist tatsächlich — man vgl. meine Autographie — ein kleiner Raum, der für *Giš* nicht zureicht, wohl aber noch für ein schmalstes Zeichen Platz genug bietet; jedenfalls stand noch etwas vor *Mar*. Nun wird *narkabtu* in den Amarnatexten ausnahmslos mit dem Ideogramm *Giš. Gigir*[1] (Brünnow Nr. 10225) geschrieben, für dessen graphische Varianten man Nr. 194 meiner Zeichenliste in VAS XII vergleiche; *Mar* (bzw. *Giš. Mar*) fände sich einzig an dieser Stelle.

2. In Zeile 43 stört das *-ma* in *ia-nu-ma*; wenn die Worte wirklich heissen sollen „Wagen sind nicht in meinem Besitz", dann hätte Rib-Addi vermutlich wie in Z. 44 f. die Worte gestellt: *ianu narkabtu ana iaši*; das enklitische *-ma* zerreisst den Satz.

Aber ist denn die in VAB II gegebene Lesung absolut sicher? Ich glaube, man kann die Stelle zwanglos auch anders auffassen, wenn man *Mar* einfach als *mar* liest und mit den drei folgenden Zeichen zum Worte *mar-ia-nu-ma* verbindet; der vorher am Zeilenanfang übrige Raum dürfte den schrägen Glossenkeil enthalten haben. Also: [42]*i-ba-šú amêlûtu* [mei] [43][ ] *mar-ia-nu-ma a-na ia-ši* [44]*ù ia-nu sîsê*[mei] [45]*a-na ia-ši* . . . . . „*mariannu's* sind vorhanden bei mir, aber Pferde habe ich nicht . . . ." Vgl. VAT 344, 41 ff, wo Rib-Addi zwar um Pferde bittet, aber angibt, dass „in grosser Zahl Leute" bei ihm sind.

Nun bliebe noch die Frage zu beantworten, warum *Ma-gunu* einmal (VAT 346) durch *mar-ia-nu-ma*, ein anderes Mal (VAT 345) durch *ši-ir-ma* erklärt wird; *-ma* wird vermutlich in beiden Fällen als die hervorhebende Partikel abzutrennen sein. Ist Knudtzons Feststellung richtig, dass VAT 346 vor VAT 345 abgefasst

[1] Vgl. auch Weidner, MDOG Nr. 58, S. 55 Anm. *).

[1] S. Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 80. s. v. *gigir*.



wurde, dann ist der Glossenwechsel begreiflich. Wenn auch *mariannu* in ägyptischen Texten belegt ist als *mrjn*, so war und blieb es doch ein Fremdwort; und der Briefschreiber mag, als er binnen Kurzem zum zweiten Male die *mariannu's* erwähnen musste, die dem Pharao geläufigere ägyptische Bezeichnung eingesetzt haben, um einen etwaigen Irrtum in der Interpretation des früheren Briefes auszuschliessen.

Zur „Götterliste für den Schulgebrauch".

(MVAG 1916 S. 175 ff.)

Von Otto Schroeder.

Am Schlusse meines „eine Götterliste für den Schulgebrauch" betitelten Beitrages zur Hommelfestschrift (MVAG 1916) konnte ich noch nachträglich hinweisen auf das VAT 10229 oder doch einer Tafel der gleichen Serie zugehörende Stück VAT 10249. Der schlechte Erhaltungszustand dieses Fragments verbot damals die Mitveröffentlichung, für VAT 10249 vgl. man daher Nr. 47 meiner „Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts". In dankenswerter Weise wird das Fragment ergänzt durch das ebenda Nr. 62 mitgeteilte Bruchstück VAT 11919, das zwar nicht der gleichen Serie angehört, wohl aber die genau gleiche Anordnung der Götternamen bietet. Wenn somit auch weder die Angaben für die Lesung, noch die Buchstabierungen ergänzt werden, so wird doch die Reihe der Götternamen auf VAT 10249 vervollständigt. Sie lautet:

ᵈ*Asaru-lù-dùg*
ᵈ*Amar-ud*
ᵈ*Ṣar-pa-ni-tú* (Var. *-tum*)[1]
ᵈ*Na-bi-um*
ᵈ*AG*
ᵈ*Taš-me-tum*
ᵈ*A-ra-aḫ-tum*
ᵈ*Mi-uš-šár*
ᵈ*Ka-di*
ᵈ*GAL* (lies: *[. . . .]-ra-an*)
ᵈ*Kúr-gal*
ᵈ*Di-kud* (lies: *[. . . .]-a-an*)
ᵈ*KUD* }
ᵈ*KUD* } (lies: *da-a-an*)
ᵈ*MUŠ* (lies: *[še-ra-]aḫ*)

Dann folgt ein Trennungsstrich und nach etwa zwei Zeilen der untere Tafelrand.

Z. 7 ᵈ*A-ra-aḫ-tum* ist bisher nicht bekannt, vermutlich handelt es sich um die Gottheit des gleichnamigen Kanals. — Z. 8 ᵈ *Mi-uš-šár* (Deimel, Pantheon Babylonicum Nr. 2222), die „Friseuse" der *Ṣarpanitu*. Das Zeichen *MI*, welches sonst *gi-ig-ga*, *gi-ik-ki*, *gig-gi-ga* oder ähnlich buchstabiert wird (s. Christian, MVAG 1913, 1 S. 17, 18, 41 Brünnow Nr. 8911 f.), wird hier abweichend durch *ig-gi-gu* bezeichnet. — Z. 10 ᵈ*GAL* erhält eine, bisher nicht anderweitig belegte Lesung, die auf *[. . . . .]-ra-an* endet; leider ist das voraufgehende Zeichen zu beschädigt, um etwas Sicheres ausmachen zu können. — Z. 13 f. ᵈ*KUD* ist *da-a-an* zu lesen. — Z. 15 ᵈ*MUS*, buchstabiert *mu-[šu]*, hat die Lesung *[še-ra-]aḫ*; vgl. VR 52, 19 Deimel Nr. 3121. —

[1] So! nicht doppeltes ᵈ*Amar-ud*, wie ich MVAG 1916 S. 181 angab.

VAT 7478, Kol. III 30 ff.

Von Carl Marstrander.

Erhalten ist nur:

Sum.	Akk.	Heth.
GÚ-RI (?)-	[ ] . . *-a*	
GÚ- . .	[. . . . *-g*]*a-a*	
GÚ-	[ ] . . *-ga-a*	*e-ni-*
GÚ- . .		*an-ni-iš*
GÚ-		*ka-a-áš*
GÚ- . .		*e-ni-iš-pe*

Vgl. Weidner, Studien zur Heth. Sprachw. S. 67.

Da die Themata *ka-a-* und *e-ni-* wie Hrozný erwiesen hat, beide Hethitische Demonstrativpronomina bilden, so ist in der Akkadischen Spalte . . *a*, *-ga-a* in *a-ga-a* zu ergänzen.

Das neben *e-ni-iš* stehende Heth. *an-ni-iš* kann entweder in schwachbetonter Stellung aus *e-ni-iš* entstanden sein (falls dieses ursprüngliches *e* hat und nicht zuerst auf Heth. Boden aus **ei-no*, **ei-ni* entwickelt ist), oder aber auf einem ablautenden vorheth. **oni-* beruhen.

Ein Sumerisches mit *GÚ-* anlautendes Demonstrativpronomen war bisher nicht belegt.

Neuarab. iǧr „Fuss".

Von V. Christian.

Der modern arab. Ausdruck für „Fuss", iǧr, wird gewöhnlich aus der schriftarab. Form riǧl erklärt (so Bauer, „Das paläst. Arabisch" 3. Aufl. S. 16; s. a. Dillmann, lex. S. 804 unter እግር). Beachten wir jedoch die bei Bauer a. a. O. S. 58 aufgeführte Verkleinerungsform ǧreijāt „Füsschen", so wird klar, dass iǧr ein nach Art vom ism, ibn usw. mit Vorschlagsvokal gebildetes zweiradikales Substantivum ist. Es leitet sich her von der Wurzel ǧr „gurgeln ⟩ fliessen, laufen, rollen ⟩ rund sein"; iǧr also „der Läufer, Fuss". Eine andere Bedeutungsentwicklung der Wurzel ǧr liegt vor in جور „Fremder", hebr. גֵּר, nämlich „gurgeln, röcheln ⟩ elend, bedrückt sein". Daher جور „(bedrückt sein ⟩) Schutz suchen; (bedrücken ⟩) ungerecht sein" 3: „in

Schutz, Klientel nehmen, Nachbar sein, gute Nachbarschaft halten"; جَوْر „Gewalttätigkeit, Tyrann; (bedrückt, rechtlos ⟩⟩ Fremder". Hierher wohl auch der Ausdruck مِن جَرَاك, „(zu deinem Schutze ⟩⟩ deinetwegen". Ferner ass. גיר „bedrücken ⟩ befehden" (hb. גור II), גרה „befehden", garû, girû „Bedrücker, Feind, Widersacher"; hb. גור I „(bedrückt, recht los sein ⟩⟩ sich als Schützling oder Gast niederlassen", גור III „(bedrückt sein ⟩⟩ sich fürchten". Schliesslich gehört zu dieser Bedeutung der Wurzel ǧr wohl auch جارِيَة „(die Bedrückte ⟩⟩ Sklavin", und als Weiterbildung der Wurzel mit أ arab. أَجِير „Diener, Arbeiter, Tagelöhner", ass. agru, agarru „Mietsklave", أَجَر „(Diener sein ⟩⟩ um Lohn arbeiten; (zum Diener machen ⟩⟩ in Lohn nehmen; vermieten; 3: mieten, sich (vermieten ⟩⟩ prostituieren"; أَجْر „Lohn, Wiedervergeltung, Geschenk".

Zur Aussprache von יהוה.

Von Felix Perles.

Vor kurzem hat M. Güdemann[1] die herkömmliche Lesung יַהְוֶה in Zweifel gezogen und dafür יְהַוֶּה als die richtige Form nachzuweisen versucht. Als Hauptargument dient ihm die Tatsache, dass weder im biblischen noch im nachbiblischen Hebräisch der Hiphil von היה bzw. הוה gebraucht wird, während der Piel der beiden Stämme im Neuhebräischen vorkommt. Trotz mancher Bedenken gegen Güdemanns Annahme[2] verdient dieselbe doch ernste Beachtung. Als wichtige Stütze für dieselbe wäre die in den Aram. Papyri von Elephantine geläufige Form יהו anzuführen, die sich dann ohne Schwierigkeit als יְהַו d. i. als regelmässiges futurum apocopatum erklären liesse, während nicht recht ersichtlich ist, wie aus יַהְוֶה sich יהו entwickeln konnte. Freilich bliebe dann immer noch die Abkürzung יָהּ unerklärt. Dagegen ist die von Theodoret überlieferte Aussprache Ἰάβε keine Gegeninstanz. Denn z. B. auch יְהַלֶּלְאֵל (I. Chr. 4, 16) ist in LXX durch Ἰαλλελήλ[3] wiedergegeben.

[1] Freie Jüdische Lehrerstimme 1917, Nr. 3/4, Sp. 37 ff.
[2] Vgl. S. Redisch ebd. Nr. 5/6, Sp. 73 ff.
[3] So richtig A, während Ἀλεήλ in B lediglich Haplographie ist, da *υἱοὶ* vorangeht.

Ein neun-monatiges Jahr im Keltischen.

Von Julius Pokorny.

Die Frage, wieso man dazu kam, eine Woche von gerade neun Nächten in der arischen Vorzeit anzusetzen, war bisher noch nicht befriedigend gelöst, da eine neuntägige Himmelserscheinung wohl kaum festzustellen wäre.

Georg Hüsing hatte zwar vermutet, dass die neun-tägige Woche nach dem Muster eines neun-monatlichen Jahres gebildet worden sei, das wiederum auf die Dauer der Schwangerschaft zurückzuführen wäre, allein so ansprechend jene Vermutung auch war, so stand ihr doch die Tatsache entgegen, dass ein Jahr von neun Monaten in der arischen Welt anscheinend nicht nachzuweisen war.

Mit um so grösserer Freude ist es zu begrüssen, dass wir im keltischen Irland, das ja bekanntlich die neun-tägige Woche *(nómad < *nev̥m-etā)* kennt, ein solches neunmonatliches Jahr tatsächlich nachweisen können. Die betreffende, bisher unveröffentlichte Stelle, findet sich im Book of Leinster (S. 319 a, b), einer Handschrift des 12. Jahrhunderts (und in Rawlinson B 502, S. 147 a 39), muss jedoch, nach der Sprache zu urteilen, ursprünglich im 8. Jahrh. n. Chr. zuerst aufgezeichnet worden sein. Sie ist eingefügt in eine Genealogie, die die sagenhaften Stammväter des irischen Volkes der ʻErainn *(< *akroni*, „die Erhabenen"?) behandelt.

Gabais Dári mac Dedad rígi con-erbailt dia ruc a ingen in mac (.i. Noine). Atrubairt in drúi ris, intan noberad a ingen mac, iss and atbelad. Co-rrabi comet aice furri. Arāide rostorrchestar Mac ind Oc (scilicet quidam diabolus) dia luid ind ingen tria mesca assin dún. Co-rragbatar na druid [for a broind] co cend nói m̄bliadan .i. nói mīs fá nói, co rucad in mac .i. noidiu nói-brethach .i. nóe m̄bretha ruc iarna gein fochetóir. Is amlaid rogēnair co trilis fot da lám fair ⁊ co cassulcha. Marb trá Dáre mac Dedad intan rucad Noine.

„*Dáre* (< **Dārios*) der Sohn des *Deda* ergriff die Herrschaft bis er starb, als seine Tochter den Sohn (nämlich *Noine*) gebar. Der Druide hatte ihm verkündet, er würde sterben, sobald seine Tochter einen Sohn zur Welt brächte. Deshalb hielt er sie in Gewahrsam. Trotzdem aber schwängerte sie *Mac ind ʻOc*[1],

[1] Wörtlich: „Der Sohn der beiden jungen Leute", eine Mythengestalt, deren eigentlicher Charakter aus der keltischen Ueberlieferung schwer zu ergründen ist. Er ist besonders durch seine Zauberkunst, seine Liebesabenteuer und seine wundervolle Musik bekannt. Auch soll er durch eine List seinen Vater *Dagda*, den Allvater und „guten Gott" um sein Reich gebracht haben (vgl. Zeus und Kronos?) — eine der zahllosen Verwechslungen von Vater und Sohn (*Trita* und *Trētōna*).

als das Mädchen im Rausche aus der Festung heraus ging. Die Druiden hielten ihren Leib neun Jahre lang, das heisst neun mal neun Monate in ihrer Gewalt, bis endlich doch ein Sohn geboren wurde, ein Knäblein *nói-brethach*, d. h. neun Sprüche *(bretha)* fällte er sofort nach seiner Geburt. Mit Locken, zwei Spannen lang, und gewelltem Barte kam er zur Welt. Sobald *Noine* geboren wurde, starb *Dáre* der Sohn des *Deda*".

Textlich auffällig ist die Ausdrucksweise, die von der Geburt „des" Sohnes statt „eines Sohnes" spricht. Der Name des Kindes *Nóine* (< **nev̥n-jo-s)* welcher „der Sohn der Neunten" bedeutet, lässt uns im Zusammenhange damit vermuten, dass vorher neun Töchter zur Welt gebracht worden seien, und dass das „in Gewalt halten" des Leibes nicht darin bestanden habe, dass die Geburt neun Jahre lang im Mutterleibe zurückgehalten worden sei, sondern dass neunmal an Stelle „des" Sohnes eine Tochter geboren wurde. Wir haben uns, wie aus den folgenden orientalischen Parallelen hervorgeht, die Sache offenbar so vorzustellen, dass eine Tochter die andere zur Welt bringt, bis dann die letzte den Sohn gebiert. Die obige Erklärung von *nói-brethach* ist offenbar eine Glosse des Schreibers, der seine Vorlage nicht mehr verstand, denn *nói-brethach* kann auch „der neunmal geborene" heissen, was ganz klar ist, wenn man bedenkt, dass er vorher achtmal als Tochter zur Welt gekommen war.

Die Richtigkeit dieser Interpretation ergibt sich ganz deutlich, aus dem iranischen Mythos von *Jama* und *Θrêtôna* (Spiegel, Eran Altert. 537 f., Justi, Iran. Namenb. 390, Sacred Books of the East V 132, Hüsing, Beiträge zur Kyrossage S. 23).

In diesem Mythos wird erzählt, dass der gute König *Jama* von dem bösen *Dahâka* getötet wird. Einerseits wird nun *Θrêtôna* als Enkel des *Jama* bezeichnet, andererseits als dessen neunter Nachkomme durch seine Tochter *Frnk*; er ist also ebenso wie der irische *Nóine* gleichzeitig Enkel und neunter Nachkomme des Königs. *Dahâka* träumt dann, dass er durch einen jungen Mann gestürzt werden wird; vergeblich ist aber sein Versuch, den Knaben *Θrêtôna* aufzufinden. Er wird schliesslich von ihm besiegt und unschädlich gemacht.

Dahâka entspricht nicht nur mythisch genau dem Astyages, sondern auch dem Namen nach. Im Avestischen heisst Astyages nämlich *Aži-dahâka;* die Sache ist natürlich die, dass der Mythos infolge des Zusammenwerfens der Namen später auf den historischen Mederkönig und dessen Enkel *Kyros* übertragen wurde[1]. In der bekannten Version der *Kyros*-Sage ist also *Kyros (Θrêtôna)*[2] der Enkel des *Dahâka* und nicht der des *Jama*. Dieser Zwiespalt[3] findet sich auch bei anderen Versionen der *Kyros*-Sage; so handelt es sich in der Sage von *Romulus* ebenfalls um einen guten und bösen Herrscher *(Numitor* und *Amulius)*, während in der *Lug*-Sage (vgl. Lessmann, Die Kyros-Sage) der böse Herrscher gleichzeitig der Grossvater des Knaben ist. Daraus folgt klar, dass es zwei Varianten der Sage gab: Eine, wo es zwei Brüder gab, von denen der Gute durch den Bösen getötet wurde, und eine andere, offenbar die ältere, wo nur ein einziger Herrscher vorkam, der, ähnlich wie es in einer Version der *Jama*-Geschichte angedeutet ist, ursprünglich gut war und erst später böse wurde; daraus hat man dann zwei verschiedene Gestalten abstrahiert.

Die irische Sage von *Dáre*, die von der iranischen Sage gleichzeitig Licht erhält und zurückgibt, stellt sich somit als Variante der *Kyros*-, bezw. *Lug*-Sage[4] dar und ist besonders deshalb wertvoll, weil sie uns aus altirischer Zeit die Geschichte von der Jugend des Gottes *Lug* erzählt, die bisher nur aus einem modernen irischen Märchen (O' Donovan, Annals of the four Masters I 18 f.) bekannt war. Es kann kein Zweifel obwalten, dass *Nóine* nur ein anderer Name für den Gott *Lug* ist, wie *Dáre* für den Riesen *Balor*.

Die iranische Sage, wo der Enkel des Herrschers gleichzeitig durch neun Generationen[5] von ihm getrennt ist, macht es uns ganz klar, wie wir das „in Gewalt halten" der irischen Druiden aufzufassen haben, ebenso die neun Mütter des Heimdall, die ihn natürlich nicht alle zugleich, sondern gleichsam nur hintereinander, eine durch die andere, geboren haben können. Die „neun Mütter" sind somit als übertragener Ausdruck für „neun Ahnen-Mütter" zu verstehen; zugleich aber ist es immer wieder unser Held, der neunmal als Tochter und erst das zehnte Mal als Sohn wiedergeboren wird. Wenn die irischen Druiden den Leib der Mutter „neun Jahre, das ist neun mal neun Monate" in ihrer Gewalt halten, so haben wir uns vorzustellen, dass diese neun Jahre nicht hinter einander abliefen, dass vielmehr bei jedem

[1] Vgl. Hüsing, Beiträge z. Kyrossage S. 12—17, OLZ 1913 Sp. 97—101.

[2] Diese Gleichung schon bei Ad. Bauer, Die Kyrossage S. 20 f.

[3] Vgl. aber Hüsing, Beitr. S. 21—23, = OLZ 1903 Sp. 200 ff.

[4] Vgl. Lessmann, Kyrossage, S. 13—18.

[5] Später 10 (= 9 + 1), vgl. Justi, Iran. Namenbuch S. 390.

Sprössling der Tochter immer nur für das Jahr der Schwangerschaft die Druiden ihren Zauber ausübten.

Es kann also gar kein Zweifel obwalten, dass das neun-monatige Jahr tatsächlich der „alt-arischen Kalenderrechnung" angehört und dann doch wohl der Schwangerschafts-Periode entlehnt ist.

Besprechungen.

Unger, Eckhard: Die Stele des Bel-Harran-beli-ussur ein Denkmal der Zeit Salmanassars IV. (Publikationen der Kaiserlich Osmanischen Museen III.) Mit drei Tafeln. 16 S. gr. 8°. 7 Piaster. Konstantinopel, Druck von Ahmed Ihsan & Co. 1917. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Die jetzt im Konstantinopler Museum aufbewahrte Alabasterstele des Palastvogts *Bêl-Ḫarrân-bêl-uṣur* (Inv.-Nr. 1326) ist bereits seit 1894 bekannt. Sie wurde damals in Tell Abta, westlich Mosul, entdeckt und alsbald durch Scheil publiziert. Die Stele enthält ausser einer 30-zeiligen Inschrift das Relief der nach links gewendeten Figur des Beamten, der sich im Gebet vor den symbolisch angedeuteten Göttern befindet.

Unger kann auf Grund eingehenden Studiums eine Reihe wertvoller Beobachtungen vorlegen. Neben epigraphischen Bemerkungen weist er nach, dass die angebliche Stadt *al Kul-ba-ri* (so KB IV S. 102) auf einer falschen Lesung beruht; Scheil ist mit seiner Lesung: *ala ina madba-ri* „eine Stadt in der Steppe" im Recht[1]. Ferner wird gezeigt, dass die Stele in Zeile 9 einer Korrektur unterworfen wurde: ursprüngliches *d Šùl-ma-nu-ašared* ist nachträglich in *Tukulti-ti-apil-ê-šár-ra* umgeändert worden. *Bêl-Ḫarrân-bêl-uṣur* war also unter beiden Königen Salmanassar IV und Tiglatpilesar IV (nicht III) Palastvogt, *nâgir êkalli*. Für 741 ist er unter diesem Titel als limu bezeugt. Der gleichnamige, aber als *šakin Gusana* bezeichnete limu des Jahres 727 kann unmöglich mit ihm gleichgesetzt werden. Unser *Bêl-Ḫarrân-bêl-uṣur* war offenbar schon in jungen Jahren Palastvogt unter Salmanassar IV, gab später sein Amt ab, wurde aber unter Tiglatpilesar IV erneut mit diesem Amte betraut; aus Dankbarkeit hat er den Namen dieses Königs in die Inschrift seiner Stele hineinkorrigieren lassen. — Die Stele ist somit eine Probe der assyrischen Provinzkunst der Zeit Salmanassar IV.

Die Tafeln bieten eine Abbildung der ganzen Stele (nach Phot. Nr. 242), eine sehr dankenswerte Kopie der Inschrift von der Hand Ungers, eine Reproduktion der korrigierten Inschriftstelle (nach Phot. Nr. 2654).

Gressmann, Hugo: Das Weihnachtsevangelium nach Ursprung und Geschichte untersucht. 46 S. gr. 8°. M. 1.20. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1914. Bespr. von W. Erbt, Neumünster.

Gressmann bezeichnet das Weihnachtsevangelium richtig als Legende. Darin kommt die religionsgeschichtliche Schule mit meiner Auffassung der biblischen Erzählung überein. Aber ihr ist das Verständnis für die Bedeutung der Legende versagt. Fragt man sie, was Legende sei, so erhält man zwar eine poetisch klingende Antwort, etwa „Uebermalung des historischen Hintergrundes mit den Goldfarben märchenhafter Phantasie". Allein die Frage nach dem Zweck, den die Schöpfer der Legende verfolgten, bleibt unbeantwortet. Namenlose Kräfte lässt Gressmann walten, „die volkstümliche Tradition": „Auf den Meister, den ‚man' ehren wollte, hat ‚man' alle die erhabenen Geschichten und schönen Motive gehäuft, die ‚man' bereits kannte, natürlich, wie es sich bei ‚guten Erzählern' von selbst versteht, nicht in sinnloser Sammlung, sondern mit verständnisvoller Auswahl dessen, was für ihn bezeichnend ist."

Gegen diese Träume stubengelehrter Phantasie gilt es nüchtern zu fragen, warum erzählte ‚man' Legenden? Die Jünger, die sich, mit Wellhausen zu reden, eines schönen Abends auf einsamer Stelle am See im Zusammensein mit dem Meister erinnerten, haben sich sicher nicht die Legende von der wunderbaren Speisung erzählt. Wir haben die Aufgabe des Geschichtsforschers vor uns und sollen nicht empfindsame Feuilletonisten sein.

Drei Gründe führten zur Legendenschöpfung: Die Not, sich selbst zu erbauen, der Zwang, sich zu verteidigen, der Drang, Anhänger zu werben. Indem die Jünger auf sich selbst gestellt waren, mussten sie sich mit allen ihnen aufsteigenden Bedenken und Zweifeln abfinden, die Sprache schaffen, in der sie zu sich selbst und zu den Glaubensgenossen von ihrem Erleben reden konnten; sie mussten sich gegen die Einwürfe der Gegner wappnen und die Ausdrucksformen finden, die der eignen Ueberzeugung die Umwelt gewinnen konnten. Jesus hat nicht „wie ein Magnet Geschichten und Motive angezogen", sondern die auf sich gestellten Jünger haben aus dem geistigen Bestande heraus, über den sie als ehemalige Hörer ihres Meisters und als Kinder ihrer Zeit und ihres Landes verfügten, die Jesuslegende geschaffen: sie haben eine absichtsvolle Arbeit geleistet. Man merkt es der Legende noch heute an, wie sie zurecht-

---

[1] [Ich habe damals die Lesung *Kul* für *ina mad* versucht und vorgezogen, weil ich Anstoss an der Form *madbar* nahm; durch die Annahme, dass *madbar* Lehnwort im Assyrischen ist, wird der Anstoss behoben. F. E. P.]

gebogen worden ist, sie ist kein Werk aus einem Guss, wohl aber von eigenartigem Stimmungsgehalt und besonderer Haltung. Dazu kommt noch die Tatsache, dass sich deutlich zwei Geistesrichtungen feststellen lassen: über die von einer bestimmten Auffassung heraus geschaffene Legende, die bereits eine feste, nicht mehr zu verrückende Gestalt, gewissermassen kanonisches Ansehn gewonnen hatte, sind — dem Geschichtsforscher deutlich erkennbar — Hände gekommen, die sie in ein anderes Licht zu setzen versuchten. Der hellenistische Jüngerkreis am Mittelmeer, der sich um Petrus scharte, hat seine Vormachtstellung an die von Jakobus geleitete „Gottesgemeinde" streng judaistischer Färbung verloren. Diesen geschichtlichen Vorgang habe ich in meiner Schrift „Jesus" erwiesen.

Das Weihnachtsevangelium ist die eine grosse Schöpfung der Jakobuspartei neben der anderen Legende von der Auferstehung nach 40 Tagen, durch die die Jesuslegende der Hellenisten umgedeutet werden sollte. Sie hat die Geburtslegende des Davidssohnes, die an Bethlehem haftete, ursprünglich die Göttergeschichte des Stadtheiligtums aus uralten Tagen, auf die der bekannte Michaspruch anspielt, auf Jesus bezogen. So wurde er als Davidssohn ausgegeben und ihm damit alles zugeeignet, was sich für die jüdische Hoffnung an diese Gestalt knüpfte. Dies geschah im Gegensatze zu der Legende der Hellenisten, die den Meister als Menschensohn gefeiert hatte, als die Inkarnation des göttlichen Hohenpriesters, der an dem himmlischen „Modell der Gotteswohnung" waltet (Exod. 25_9), als den Josua ben Joseph redivivus, als der schon in nachexilischer Zeit der Hohepriester Jesua bei seiner („Esra" =) Reformation aufgetreten war. Ich verweise vorläufig auf meine Artikel zum Hesekiel- und Danielbuche in dieser Zeitschrift. Wie das Prädikat „Menschensohn" den Juden geläufig war, so war es auch der hellenistischen Welt mit ihrer Vorstellung von dem Urmenschen unmittelbar verständlich. Diese hellenistische Legende war unter ausdrücklicher Ablehnung der Idee einer Davidssohnschaft geschaffen worden (Mark. 12_{35-37}).

Das Weihnachtsevangelium hat sich, wie Gressmann zeigt, mit der Petruslegende von dem Messias Jesus ben Joseph und der wegen des ältesten Christennamens *οἱ γρηγοροῦντες* (Mark. 13_{33} ff.) = *τῶν Ναζωραίων αἵρεσις* stark betonten „Vaterstadt" Nazareth abfinden müssen. Seinen unmittelbaren Vorläufer hat es in der Allegorie des Hesekielbuches Kap. 16. Dort verwendet der Prophet die Legende des im Lande eingesessenen Zweiges der Davididen — Šešbaṣar ist der augenblickliche Fürst Jerusalems — zur Beleuchtung der Gegenwart (Januar 530). Ich setze den Text, der aus sieben Strophen von je fünf Versen mit 2 + 2 Hebungen besteht, her:

20 1 Es war im siebenten Jahr, im fünften,
am zehnten des Monats, da erschienen bei mir
einige von den Aeltesten Israels[1], Jahwe zu befragen,
und liessen sich vor mir nieder. Er sprach zu mir:
16 2 Menschensohn, 3 so spricht Jahwe zu Jerusalem[2]:

Dein Vater war ein Ephratiter[3], deine Mutter Ḥittît.
4 Am Tage deiner Geburt[4] schnitt man deine Nabelschnur nicht ab,
wurdest du weder mit Wasser gewaschen, noch mit Salz abgerieben,
noch in Windeln gewickelt; 5 kein Auge erbarmte sich dein[5],
Mitleid zu üben[6]; geworfen wurdest du aufs freie Feld[7].

---

6 Da ging ich vorüber[7] und sah dich zappeln in deinem Blut.
Ich sprach zu dir[8]: Lebe 7 und wachse[9]
wie das Gewächs des Feldes! Und du wuchsest und wardst gross

---

[1] Der Bearbeiter hat nach seinem auch sonst zu beobachtenden Verfahren den Anfang des Prophetenspruches zweimal als Einleitung längerer Auseinandersetzungen über den Götzendienst benutzt (Kap. 14, 24). „Männer": Leserzusatz.

[2] Der Bearbeiter hat die Allegorie weiter auf das Thema „Götzendienst" hin ausgesponnen unter dem Gesichtspunkt: „Halte Jerusalem ihre Greuel vor".

[3] Ein Glossator hat den Satz zusammengefasst: „Deine Herkunft ist aus dem Lande des Kanaaniters". Infolgedessen ist das ursprüngliche האפרתי in האמרי, dem הכנעני entsprechend, verwandelt worden. חתית hat einen doppelten Klang: Hettiterin und Schrecken Es handelt sich um eine Gestalt wie Rahab, Tehôm. Dieser Doppelklang „Ausländerin" und „Ungeheuer" ist vom Propheten beabsichtigt.

[4] „Da du geboren wurdest": erklärende Glosse zu „deiner Geburt", das durch sie zuerst aus dem Text verdrängt, dann am Rande nachgetragen und endlich mit dem Glossenzeichen | = ו in den Text zurückgebracht worden ist.

[5] „Dir eins von diesen Dingen zu tun": erklärende Glosse.

[6] עליך: Glosse, die im folgenden mehrfach als überflüssige Verdeutlichung erscheint.

[7] „So verachtete man dein Leben an dem Tage, da du geboren wurdest": Randnotiz eines Lesers.

[8] „In deinem Blute": Abschreiberversehen, aus dem unmittelbar Vorhergehenden wiederholt. Ebenso ist der ganze Satz versehentlich wiederholt worden.

[9] Nach LXX. צמח ist Motivwort (Tammuz in Bethlehem s. u.). נתתיך erklärende Glosse zu ורבי.

und kamst zur Reife[1]: die Brüste waren straff geworden,
und dein Haar sprosste; und du warst nackt[2].

---

8 Da ging ich[6] vorüber[3] und sieh, die Zeit der Liebe war für dich da.
So breitete ich meinen Fittich aus[6] und bedeckte deine Scham
und schwur dir zu[4], und du wardst mein.
9 Ich badete dich mit Wasser[5] und salbte dich mit Oel,
10 kleidete dich in buntes Gewand und beschuhte dich mit Tachaschleder.

Ich band dir Byssus um und hüllte dich in Schleier,
11 schmückte dich[6] und legte Spangen an deine Arme,
eine Kette um deinen Hals, 12 einen Reif[7] an deine Nase,
Ringe an deine Ohren und eine Krone[8] auf dein Haupt.
13 Feinmehl, Honig und Oel genossest du.

So warst du überaus schön und gelangtest zum Königtum[9].
15 Doch da pochtest du auf deine Schöne[10]
16 und nahmst von deinen Gewändern
und bereitetest dir bunte Höhen[10].
17 Du nahmst die Geräte[11] aus meinem Gold und Silber[12]
und machtest dir Mannbilder[10].

---

18 Du nahmst deine bunten Gewänder und hülltest sie ein[13].
19 Feinmehl, Oel und Honig, damit ich dich genährt, —
das legtest du ihnen vor als lieblichen Geruch[1]
20 und nahmst deine Söhne[2] 21 und gabst sie ihnen —
22 und gedachtest nicht der Tage deiner Jugend[3].

Die Legende des Hesekielbuches berichtet von der bösen Kindheit der Urmutter, die schliesslich das Gotteskind empfängt. Allein sie selbst vergisst ihre schlimme Jugendzeit und gibt ihren Buhlen ihre Söhne (Kronos-Rheia-Motiv). Hier bricht der Prophet naturgemäss ab; denn er hat sein Ziel erreicht, das Jerusalem seiner Zeit zu schildern, das auf Grund des Kyrosediktes im Jahre 537 „von Fremden", von den Landesbewohnern gegründet worden war, in dem sich die im Jahre 534 zurückgekehrten Exulanten, „das Gotteskind", niedergelassen hatten, um in ihren Hoffnungen bitter enttäuscht zu werden: Gola und ʿam ha'areṣ konnten sich nicht vertragen.

Eine andere Gestalt der Legende ist uns aus der Urgestalt der Apokalypse vertraut, der Schrift, die die Jakobuspartei aus ihrer johanneischen Vergangenheit als Täufersekte in das Christentum mitgebracht hat. Hier wird das von der Jungfrau geborene Gotteskind von dem Drachen bedroht, aber gerettet und an sicherem Orte gepflegt, bis es herangewachsen ist und als Gottesstreiter erscheint (Jesus S. 150ff.).

Die Davidlegende liegt uns, wie Winckler gezeigt hat, in der Gestalt der Heroensage im Buche Ruth vor.

So wird es klar, dass auch der bethlehemitische Kindermord und die Verfolgung des Jesuskindes zum Weihnachtsevangelium gehört. Seine Fortsetzung bei Lukas ist in der Absicht gegeben, nachzuweisen, dass das Gesetz Moses

---

[1] עד עֳרים nach J. D. Michaelis.
[2] „Und Blösse": Glosse nach dem Folgenden.
[3] „Und sah dich": Glosse nach V. 6. Die Beiwohnung findet statt wie im Buche Ruth in der "res acta-Erzählung" Wincklers (Forschungen III S. 77): Du hast deinen Fittich über deine Magd ausgebreitet (Ruth 3_9, vergl. auch 2_{12} von Jahwe selbst gesagt).
[4] „Ich ging einen Bund mit dir ein, Spruch Jahwes": Deutung eines Lesers.
[5] „Ich wusch dein Blut von dir ab": verfehlte Deutung eines Lesers, der an Vers 6 denkt. Geschmacklos ist die Deutung Bertholets: „Wir haben an das Blut der Menstruierenden zu denken". Die Beiwohnung ist ja eben vollzogen worden!
[6] „Mit Schmuck": verdeutlichende Glosse.
[7] „Und ich legte": wiederholende Glosse.
[8] תפארת: ausschmückende Glosse eines Lesers. Vers 13a ist die kurz zusammenfassende Randnotiz eines Lesers.
[9] Vers 14 ist der Zusatz des Bearbeiters, der die Frau mit den Völkern huren lässt.
[10] Bearbeiterzusatz wie Nr. 4 folgt.
[11] „Deiner Zier": Glosse wie Nr. 3.
[12] „Die ich dir gegeben": erklärende Glosse.
[13] „Mein Oel und meinen Weihrauch legtest du ihnen vor": vervollständigende Glosse zum folgenden. Ebenso das folgende: „Mein Brot, das ich dir gegeben hatte". Dieser Glossator vermisste die Anspielung auf Bethlehem.

[1] „So war's, Spruch Jahwes": entrüstete Randbemerkung eines Lesers.
[2] „Und deine Töchter, die du mir geboren": ergänzende Glosse. „Du hast sie für sie zum Frasse geschlachtet": erklärende Glosse. „War's zu wenig mit deiner Hurerei!": entrüstete Randbemerkung eines Lesers. Vers 21: „Du schlachtetest deine Söhne, indem du sie verbranntest" — Glosse eines Lesers, der an das Molochopfer denkt, der aber noch nicht die die Töchter einführende Glosse vorfand.
[3] In Vers 24 greift der Bearbeiter ein, dem auch die folgende Ausführung gehört. Ein Glossator hat den wuchtigen Schluss durch die Wiederholung abgeschwächt: „da du nackt und bloss warst und zappelnd in deinem Blute warst". Er fand bereits die erklärende Glosse vor: „Du hast sie geschlachtet" und wollte den Gegensatz schärfer betonen.

schon in der ersten Kindheit des Helden genau beachtet worden ist: „unter das Gesetz getan“ als Polemik gegen die Hellenisten, die behaupten, er werde „die mosaischen Sitten ändern“. Hier fiel vorläufig die Legende von der Verfolgung des Jesuskindes hin, die die unumgänglich notwendige Voraussetzung der Hirtenlegende bildet. So klafft zwischen der Geschichte von der Verkündigung und von der Geburt eine unausgefüllte Lücke. Einen ersten Versuch, sie auszufüllen, bietet das Lukasevangelium mit seiner Erzählung von der Reise nach Bethlehem, sich eintragen zu lassen. Einen zweiten, gelungeneren Versuch finden wir im Matthäusevangelium. Dort hat man den die Braut schmückenden und krönenden Wanderer durch die Weisen aus dem Morgenland ersetzt. Die Schwierigkeiten entstanden aber, weil Joseph und Nazareth gegebene Grössen waren, mit denen zu rechnen war. Hier zeigt es sich klar, wie sich das Verfahren Gressmanns rächt, „die Sagenkränze in die ursprünglichen Einzelsagen zu zerlegen“. Das ist die Erbsünde der religionsgeschichtlichen Schule, hat die Teile in ihrer Hand, fehlt leider nur das geistige Band.

Ich setze die Motivreihe der Bethlehem-Ephrata-Geschichte her und kürze dabei ab: **H** Hesekiel, **R** Ruth, **W** Weihnachtsevangelium, **A** Apokalypse:

1. Die herzlosen Ureltern **H**, — **R**, — **W**, — **A**.

2. Das ausgesetzte Mädchen **H**, die kinderlose Witwe, die Ausländerin 2_{10} **R**, — **W**, — **A**.

3. Rettung durch den Wanderer **H**, der freundliche Landmann **R**, der Besuch des Engels **W**, — **A**.

4. Schwängerung durch den Wanderer **H**, durch den Trunkenen **R**, durch die Kraft des Höchsten **W**, die Schwangere **A** — — „Flügelausbreiten“ **H**, **R**, „Beschatten“ **W**.

5. Die Schmückung, Krönung und Speisung der Braut **H**, die Beschenkung mit Gerste und Heirat **R**, *Κεχαριτομένη* bei Lukas, die Beschenkung mit Gold, Weihrauch (vgl. den Glossator bei H) und Myrrhen bei Matthäus **W**, angetan mit der Sonne und auf dem Haupte ein Kranz von zwölf Sternen **A**.

6. — **H**, die Geburt des Sohnes **R**, die Geburt Jesu **W**, die Geburt des Knaben **A**.

7. Die Mannbilder **H**, der Löser, der sofort ausgeschaltete Nebenbuhler **R**, der böse König **W**, der Drachen **A**.

8. Die Hingabe der Söhne **H**, — **R**, der Kindermord **W**, die Vernichtung des Drittels der Himmelssterne **A**.

9. — **H**, — **R**, die Flucht des Jesuskindes **W**, die Entrückung des Knaben zu Gott **A**.

10. — **H**, — **R**, das Kind in Windeln in der Krippe **W**, der Knabe bei Gottes Thron **A**.

11. — **H**, — **R**, — **W**, der Drache bedroht den Himmel **A**.

12. — **H**, — **R**, — **W**, der vergebliche Kampf Michaels und der Engel gegen den Drachen **A**.

13. — **H**, — **R**, — **W**, der Knabe fliegt auf den Flügeln des grossen Adlers in die Wüste an seinen Ort **A**.

14. — **H**, — **R**, die Botschaft des Engels an die Hirten **W**, — **A**.

15. — **H**, — **R**, die Hirten finden danach das Kind **W**, — **A**.

16. — **H**, die Wartung des Kindes durch Naemi **R**, — **W**, der Knabe wird gewartet 3 ½ Zeiten **A**.

17. — **H**, — **R**, — **W**, der Knabe wird von der Erde behütet, als der Drache Wasser aus seinem Munde wie einen Fluss wirft **A**.

18. — **H**, die Namensgebung des Kindes durch die Nachbarinnen (man erwartet אמן der Pflegling) **R**, die Namensgebung (man erwartet sie von Symeon und Hanna) Jesu **W**, der Reiter auf weissem Ross heisst Treu (אמון) **A**.

Von den 18 Motiven stellen 11, 12, 13, 17 nur Variationen von 7, 9, 10, der Anfeindung des Kindes durch den Drachen dar. Von den übrigbleibenden 14 Motiven hat **H** 7, **R** 8, **W** 11, **A** 8. Der Motivverlust erklärt sich bei Hesekiel durch die Verwendung des Stoffes zu einer bestimmte Verhältnisse berücksichtigenden Allegorie. **R** hat Nr. 1 durch eine besondere Vorgeschichte ersetzt und den Konkurrenten des Gatten nur nebenbei abgetan. Daher fehlt die Motivreihe 8—15. Dafür aber ist Nr. 16 schlecht begründet. In **W** fehlt Nr. 1 und 2, wie es sich von selbst versteht; ein Marienleben lag noch unter dem Gesichtskreise der Zeit. Nr. 5 und 6 sind schlecht begründet, da mit Joseph und Nazareth zu rechnen war, wie schon gezeigt wurde. Aus demselben Grunde wollte auch die Begründung von Nr. 10 nicht gelingen, Nr. 16 musste übersprungen werden und Nr. 18 ist ohne Zusammenhang. Bei **A** fehlt die ganze Urgeschichte (1—3); **A** fasst sich in der Schilderung der Wartung des Knaben kurz, sein ganzes Interesse gehört dem Drachen, bringt er doch den Stoff unter der Ueberschrift „Wehe“.

Nach den nachgewiesenen 14 Motiven kann man sich die uralte Göttergeschichte von Bethlehem rekonstruieren, die die nachexilischen Davididen, die sogenannten Tobiaden, sich angeeignet haben, aus der schliesslich unser Weihnachtsevangelium geflossen ist. Bemerkenswert ist die Unterbrechung der Ueberlieferung durch das Auftreten der Makkabäer, die dem Stoffe

die Ehrwürdigkeit uralter Vergangenheit zurückgeben musste und ihn den Parteikämpfen entzog. So haben wir es nicht nötig, mit Gressmann nach einem „ägyptischen Urbilde" zu suchen, das nach Judäa etappenweise gewandert sein soll, um zuletzt von den Christen übernommen zu werden. Bis aufwärts in die Amarnazeit lässt sich die Spur des Stoffes verfolgen (Bît-Ninib = Bethlehem, „Haus der Göttin Laḫama", O. Schroeder OLZ 15 Sp. 294 f.) und bis hinunter zu Hieronymus, der vom Tammuzdienste in der heiligen Höhle der Stadt[1] zu erzählen weiss. Wenn sich Parallelen rings in der Alten Welt aufzeigen lassen, so stösst man eben auch hier wieder auf den grossen geistigen Zusammenhang, der für sie bezeichnend ist, so sehr ihn auch Gressmann zusammen mit der religionsgeschichtlichen Schule zu leugnen versucht.

Zuletzt sei die Tatsache hervorgehoben, dass unser Stoff offen in der Apokalypse den astralen Hintergrund durchscheinen lässt. Aus den Motiven 5, 7, 8, 10 folgen interessante Gleichungen. Auch diese Feststellung wird der religionsgeschichtlichen Schule unbehaglich sein.

Dürr, Lorenz: Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde. Mit 12 Abbildungen. XII, 76 S. gr. 8°. M. 3.50. Münster i. W., Aschendorff 1917. Bespr. von S. Landersdorfer, O. S. B., Scheyern bei München.

Eine sehr tüchtige Erstlingsarbeit, welche gleichzeitig als Programm des K. Neuen Gymnasiums in Würzburg erschienen ist. Es besteht gar kein Zweifel, dass die rätselhafte Berufungsvision des Propheten Ezechiel nur im Lichte der altorientalischen Altertumskunde allmählich in allen Einzelheiten verstanden werden kann. Was die Orientforschung für diesen Zweck bisher an Material bereitgestellt hat, hat der Verfasser mit anerkennenswerter Vollständigkeit zusammengetragen und verarbeitet, so dass das Verständnis des eigenartigen Abschnittes nicht unerheblich gefördert wird, wenn auch so manche Schwierigkeit nach wie vor bestehen bleibt. Alle Einzelheiten der Vision aufzuhellen wird vielleicht niemals gelingen.

Es sei mir gestattet, ein paar Bemerkungen und Nachträge anzufügen. Unter der im übrigen sehr reichlich herangezogenen Literatur vermisse ich die mir zufällig vorliegende Arbeit von L. Venetianer, Ezechiels Vision und das salomonische Wasserbecken, Budapest 1906, welche nicht nur auf Grund kritischer Behandlung des Textes zu einer gänzlich verschiedenen Auffassung der Vision überhaupt kommt, die eine Würdigung wohl verdient hätte, sondern auch bemerkenswerte Einzelheiten zur Erklärung selbst beiträgt. — Als Erläuterung zu Jahves Erscheinung im Sturm führt Dürr S. 11 auch den berühmten Traum Gudeas an (Cyl. A col. IV Z. 14 ff.), wo der Sturm zu den Füssen des Gottes Ningirsu liegt. Die Parallele ist in der Tat überraschend, so dass H. Radau, der in seinem Buche: The Creation Story of Genesis I a Sumerian Theogony and Cosmogony, Chicago 1902, S. 42 eine sehr dankenswerte Erklärung der genannten Vision gibt, den Gott Ningirsu geradezu mit dem מלאך יהוה indentifiziert. — Was die S. 21 ff. behandelten Kerubgestalten anlangt, welche den Thron Gottes tragen, so möchte ich unter voller Anerkennung der Berechtigung sie aus der orientalischen Anschauung herauszuerklären, doch der Meinung Ausdruck verleihen, dass in letzter Linie der zugrunde liegende Gedanke der ist, dass die viergestaltigen Wesen als Vertreter der gesamten lebenden Schöpfung den Thron Gottes zu tragen haben. Gerade der Hinweis auf den Thron Sanheribs in Lakiš sowie die Darstellung auf den Grabreliefs der persischen Könige, wo der Thron des Herrschers von den Untertanen getragen wird, scheint mir diese Auffassung nahe zu legen. — Zu dem, was der Verf. S. 44 ff. über das Motiv des Adlers beibringt, möchte ich noch ergänzend hinweisen auf das, was ich über die göttliche Verehrung dieses Vogels in meiner Schrift: Die Götterliste des Mar Jacob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder, Programm des K. Gymnasiums Ettal 1914 S. 71 ff. zusammengestellt habe. — Zu dem S. 59 behandelten Symbol des allsehenden und allwissenden Gottes, darin bestehend, dass der Kerubwagen und nach 10, 2 die Wesen selbst mit vielen Augen ausgestattet sind, wäre als Parallele noch zu erwähnen eine Stelle aus einem altsumerischen Hymnus auf den Gott Adad (CT XV Z. 17 ff.), in welchem der Gott wiederholt als „Meister mit ringsblickendem Auge" bezeichnet wird. Vgl. dazu Zimmern, Bab. Hymnen und Gebete, zweite Auswahl, Leipzig 1911, S. 7 (AO 14, 1). — Endlich sei es mir gestattet, hier im Anschluss an S. 54 noch einmal auf die bereits in meiner oben erwähnten Schrift über die Götterliste des Mar Jacob von Sarug S. 95 aufgeworfene Frage zurückzukommen, ob sich der Vorwurf, den Mar Jacob in V. 90 der genannten Homilie gegen das auserwählte Volk erhebt, dass es sich sogar ein Götzenbild mit vier Gesichtern gemacht, etwa auf eine abgöttische Verehrung der von

---

[1] Der in A erwähnte „Ort des Knaben in der Wüste" war in Bethlehem in der dortigen Höhle lokalisiert. Den 3½ Zeiten entsprechen 49 Jahre. So alt ist nach der johanneischen Legende der Christus bei seinem Auftreten (Joh. 8₅₇, Jesus S. 152).

Ezechiel beschriebenen Kerubgestalten bezieht. Es fehlt uns freilich jegliche Unterlage für diese Annahme, denn die Bibel berichtet über ein Götzenbild mit vier Gesichtern, das von den Juden angebetet worden wäre, überhaupt kein Wort. Dass ausländische Gottheiten, die vierköpfig dargestellt wurden, etwa der Janus quadrifrons oder der Ἑρμῆς τετρακέφαλος oder der Bock von Mendes mit seinen vier Köpfen auf einem Halse (vgl. Burchardt, Zeitschr. f. Äg. 47 S. 114) in Palästina Eingang gefunden hätten, dafür fehlen alle Anhaltspunkte. Freilich bietet das uns bis jetzt vorliegende Material auch nicht den geringsten Hinweis darauf, dass bereits die Juden ähnlich wie später die christliche Kunst (vgl. W. Neuss, Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst, Münster 1912) versucht hätten, die merkwürdigen Gestalten in der Berufungsvision des Propheten in effigie darzustellen, noch weniger, dass man ihnen abgöttische Verehrung dargebracht hätte. Denn der Tempel des Ezechiel, zu dessen Innenausstattung auch Kerube mit zwei (Menschen- und Löwen-)Gesichtern gehören (Ez. 41, 10) existierte in Wirklichkeit nicht. Aber ganz aus der Luft gegriffen kann Mar Jacob seine Beschuldigung auch nicht haben[1].

Vorstehende Bemerkungen haben selbstverständlich nicht den Zweck der tüchtigen Arbeit, deren Vorzüge ich rückhaltslos anerkenne, irgendwie Eintrag zu tun. Sie sollen vielmehr einen Beweis bilden für die Wertschätzung, die Ref. derselben entgegenbringt. Hoffentlich ist es dem Verfasser gegönnt, dieser seiner Erstlingsarbeit noch recht viele andere gleich tüchtige Leistungen auf dem an schwierigen Problemen so reichen Grenzgebiet zwischen der Bibel und der Geschichte des alten Orient folgen zu lassen.

Messel, N.: Die Einheitlichkeit der Jüdischen Eschatologie. (Zeitschrift f. d. Alttest. Wissenschaft, Beiheft 30). IV, 188 S. gr. 8°. M. 6.50. Giessen, A. Töpelmann, 1915. Bespr. von B. Violet, Berlin.

Die Absicht dieses wertvollen Buches ist es, nachzuweisen, dass in der jüdischen Apokalyptik nicht, wie besonders Bousset meint, eine doppelte Eschatologie zu finden sei, nämlich eine nationale und irdische und andererseits eine übernationale und überirdische, welche letztere auch überall in ihrer vollen Entwickelung gehemmt und mit Ausnahme von Ansätzen nie rein und frei entwickelt worden sei. Dem frommen Juden habe die Hoffnung auf eine politische Wiederherstellung des jüdischen Staates nicht genügt, sondern er habe das Heil in etwas Höherem, in einem jenseitigen Dasein gesucht.

Messel ist im Gegenteil der Meinung, dies sei nicht festzustellen, weil „das Verlangen der einzelnen nach eigenem persönlichen Glück, nach Entschädigung für die Mühsale dieses Lebens, in der Teilnahme am allgemeinen Volksglück der Messiaszeit ihre Befriedigung fand, zu welchem Glück die Auferstehung den schon gestorbenen Frommen den Zugang eröffnete". Das Missverständnis sei durch die christliche Eschatologie entstanden. Aber auch diese, durch jüdische Steine auferbaut, habe zunächst auf der Erde, und zwar auf der palästinischen, gestanden. Nach einiger Zeit erst sei es anders geworden, und dann sei der Bau in die Transzendenz, in den Himmel emporgehoben worden. Dem frühen Christentum, nicht dem Judentum, habe diese bedeutungsvolle Tat angehört, den Antrieb dazu habe der Hellenismus gegeben.

Diese Frage ist der Faden, der sich durch das Buch zieht, es aber nicht in dem Masse bindet, dass das Interesse des Verfassers oder des Lesers dadurch von den Einzelheiten der Untersuchung ganz abgezogen wurde. Die Darstellung gliedert sich in die Abschnitte: „Der Heilsanbruch als Wunder, Naturkatastrophen in der Eschatologie, der Weltbrand, der neue Himmel und die neue Erde, Erneuerung der Schöpfung oder des Aeons, Verwandlung der Welt, „das Vergängliche" in Apk. Bar., die Bedeutung von αἰών (עולם), dieser Olam und der zukünftige Olam, das „Ende der Welt" und ähnliche Ausdrücke, der Himmel als Schauplatz des messianischen Heils, das Paradies als Schauplatz des messianischen Heils, das himmlische Jerusalem, der Chiliasmus, „das Leben" als ein Gut der Heilszeit, das ewige Leben, die Vernichtung des Todes, die Engelsgleichheit, die Verwandlung der Gerechten, die Dämonen und der Satan als Feinde Gottes, das eschatologische Gericht".

Die Einzeluntersuchung ist, soweit die sprachlichen Kenntnisse den Verfasser dazu befähigen (es fehlt ihm das Arabische, wohl auch das Aethiopische) sehr genau, wie mir z. B. der Abschnitt 16, „Leben als ein Gut der Heilszeit", bewiesen hat. Aber gerade dort ergibt sich für mich aus der Prüfung der behandelten Wörter Leben, Rettung usw., dass es sehr schwer ist, aus diesen schwebenden Begriffen ein ganz sicheres Urteil zu gewinnen, ob der Hauptgedanke Messels überall zutrifft. Doch bin ich zurzeit nicht in der Lage, darüber ein abschliessendes Urteil zu fällen, und be-

---

[1] Unterdessen ist es dem Ref. gelungen, hinter das Geheimnis dieser merkwürdigen Göttergestalt zu kommen und die Zusammenhänge mit den Keruben des Ezechiel aufzudecken, worüber er demnächst in einer eigenen Schrift berichten wird. [Korrekturzusatz.]

halte es mir vor, bis ich meine Ausgaben der Apokalypsen des Esra und des Baruch ganz vollendet habe und auch meine Untersuchung über die Verwandtschaft dieser beiden Schriften herausgeben kann. Der Krieg, dem ein Neutraler glücklich entnommen ist, hat uns Deutschen zu viele neue Aufgaben den alten hinzugefügt! Jedenfalls ist Messels Untersuchung sehr nützlich und wird bei späteren Forschungen genau zu beachten sein. Herrn Professor D. Marti gebührt der Dank für einen lesbaren deutschen Stil des Buches.

Dass Messel meine neue Einteilung der Esra-Apokalypse verwirft, tut mir leid. Schon Volkmar, Wellhausen und Gunkel haben die unbedingte Notwendigkeit derselben eingesehen, ich habe sie nur ausgeführt und werde mich durch Widerspruch kaum abhalten lassen, auch der Baruch-Apokalypse zu einer übersichtlichen Form zu verhelfen.

Baumgartner, Walter: Die Klagegedichte des Jeremia. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft 32.) VIII, 92 S. 8°. M. 5 —. Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker), Giessen 1917. — Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Baumgartner behandelt die sog. Klagegedichte des Jeremias, c. 11, 18—20. 21—23. 15, 15—21. 17, 12—18. 18, 18—23. 20, 10—13 und anhangsweise einige damit verwandte Lieder c. 12, 1—6. 15, 10—12. 20, 7—9. 20, 14—18 und sucht nachzuweisen, erstens die Echtheit der Klagegedichte des Propheten, sowie deren Abhängigkeit von der Gattung der individuellen Klagelieder, wie sie im Psalter in ziemlich beträchtlicher Zahl vorliegen. Im grossen und ganzen wird man den Ausführungen des Verfassers beistimmen können, zumal bei dieser Behandlungsweise das ganze Problem unter einen neuen, beachtenswerten Gesichtspunkt gestellt ist; im einzelnen bleibt manches, auch in prinzipieller Hinsicht, bedenklich.

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Hrsg. von Geh. Ober-Reg.-Rat Prof. Dr. Eduard Sachau. 19. Jahrg. 2. Abt.: Westasiatische Studien. Red. v. Proff. Drs. M. Hartmann, G. Kampffmeyer u. F. Giese. V, IV, 179 S. Lex. 8°. M. 6 —. Berlin, G. Reimer, 1916. Bespr. v. R. Hartmann, Kiel.

Der Band enthält ausser der Seminarchronik für 1915/16 drei Arbeiten.

Die erste ist eine Abhandlung von J. Sperber: Die Schreiben Muḥammads an die Stämme Arabiens (S. 1—93). Der Verfasser sucht die bei den arabischen Autoren, besonders bei Ibn Sa'd überlieferten Briefe und Patente, die den Stämmen der Halbinsel gelten, für das Verständnis des Lebenswerkes Muḥammeds nutzbar zu machen. Da die Schreiben, wie Sperber — grossenteils im Anschluss an Wellhausen und Caetani — zweifellos mit Recht urteilt, überwiegend keine Fälschungen sein können, sind sie Geschichtsquellen ersten Rangs. Wenn sie auch naturgemäss kein so geschlossenes Bild wie die alten biographischen Darstellungen geben, verdienen sie, da diese doch überwiegend von der Tendenz der Verherrlichung Muḥammeds beherrscht sind, oft vor ihnen den Vorzug. So weiss die biographische Ueberlieferung z. B. zu erzählen, dass der Herrscher von 'Aila zu Muḥammed nach Tabûk gekommen sei, um sich ihm dort zu unterwerfen. Es sind uns nun zwei Schreiben an diesen Herrscher, den Juḥanna b. Ru'ba, erhalten. Das eine stellt sich deutlich als eine Aufforderung zur Annahme des Islam bzw. zur Uebernahme der Ǵizja-Zahlung dar, das andere setzt die Unterwerfung offenbar voraus und ist ein Sicherheitsbrief, der den Bewohnern von 'Aila für den Fall guten Verhaltens ausgestellt wird. Recht glücklich erkennt Sperber, dass beide Schreiben trotz gewisser Aehnlichkeiten nicht verschiedene Ueberlieferungen eines und desselben Dokumentes sein können, sondern dass sie beide echt sind. Er nimmt an, dass Juḥanna, nachdem er das erstgenannte erhalten, zu Muḥammed gekommen sei, der ihm dann das zweite ausgestellt habe. Ich möchte fragen, ob nicht vielmehr die Schreiben den Huldigungsbesuch in das Gebiet der Legende verweisen. Das zweite Schreiben trägt nämlich — wenn auch nicht in allen Ueberlieferungen — eine Schlussbemerkung, die besagt, dass zwei Bevollmächtigte Muḥammeds diesen Sicherheitsbrief ausgestellt haben. Wahrscheinlicher als dass diese Bemerkung ein späterer Zusatz ist, scheint mir, dass sie von anderen weggelassen ist, vielleicht gerade mit Rücksicht auf die Erzählung von Juḥannas persönlicher Huldigung, obwohl sich auch andere Gründe denken liessen. Ist das aber so, dann ist dessen Reise nach Tabûk nicht historisch. Und dafür scheinen mir auch innere Gründe zu sprechen, wie sich andererseits ganz leicht begreift, dass diese Geschichte in maiorem prophetae gloriam entstanden ist.

Die von grosser Sorgfalt und historischer Gewissenhaftigkeit zeugende Arbeit Sperbers ist wirklich ein dankenswerter Beitrag zur Klärung unserer Kenntnis der Ausbreitung von Muḥammeds Macht. Eine Reihe von Einzelbemerkungen hat Referent in der Sonderbesprechung in „Der Islam“, VIII 149 ff. gegeben. Auf sie sowie vor allem auf die dort bereits erwähnten Nachträge von Th. Nöldeke in Lit. Zbl. 1916, Sp. 706 ff. möge hier verwiesen werden.

Die zweite Arbeit „Geschichte der Könige von Kaffa" von Fr. J. Biber (S. 94—123) teilt die einheimische Ueberlieferung von der Geschichte des südäthiopischen Reiches Kaffa im Kaffitscho-Text und Uebersetzung mit und sucht an deren Hand einen Ueberblick über die Geschichte des Reiches zu geben. Bemerkenswert sind gelegentliche Synchronismen mit der bekannten Geschichte, wie die dunkle Kunde von den Kämpfen des Aḥmed Grañ, dessen Macht die Abessinier schliesslich mit portugiesischer Hilfe brachen.

Auf weitaus das regste Interesse kann — zumal gegenwärtig — die dritte Arbeit rechnen, Martin Hartmanns Beiträge „Aus der neueren osmanischen Dichtung" (S. 124—179). Es ist in den letzten Jahren manches Dankenswerte über die moderne türkische Literatur geschrieben worden. Dabei sind meist, wie z. B. in dem hübschen Werkchen von Hachtmann, Die türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts (Leipzig 1916), mit Recht besonders die Erscheinungen hervorgehoben, die auch nach unserm Urteil wirklichen Wert haben. Auf diese Weise wird aber ein etwas einseitiges Bild der türkischen Moderne gewonnen. Denn die Osmanen selbst legen z. T. einen anderen Massstab an. Martin Hartmann, der uns schon in seinen „Unpolitischen Briefen" (Leipzig 1910) zwar teilweise subjektive, aber gerade darum lebendige und in ihrer Art höchst wertvolle Einblicke in die literarischen Strömungen der jungen Türkei geschenkt hatte, veröffentlicht hier lose Mitteilungen, ganz überwiegend aus osmanischen Quellen, die eine sehr wichtige Ergänzung zu Hachtmann darstellen. Er führt uns eine Reihe von dichterischen Persönlichkeiten vor, die von Hachtmann z. T. gar nicht behandelt werden, deren Name aber, mögen sie auch nicht der neuesten Richtung angehören, in der heutigen Türkei einen guten Klang hat. Mit Recht will der Verfasser nicht wiederholen, was auch bei uns einigermassen bekannt ist: so fehlen, wie er eingangs bemerkt, Mehmed Emin und Riza Tewfik, ebenso auch z. B. Mehmed Akyf, Ahmed Hikmet und Chalide Edib, während Zija Gök Alp späterer Behandlung vorbehalten bleibt. Besonders nützlich ist es, dass der Verfasser hier wie sonst Wert darauf legt, ein Bild von den teilweise in scharfem Gegensatz zueinander stehenden literarischen Strömungen zu vermitteln. Hachtmann konnte darauf verzichten, da er das betonen wollte, was dem neutralen Beobachter wertvoll erscheint. Nicht für ihn, wohl aber für den osmanischen Zeitgenossen spielt sich die Literaturgeschichte zu einem guten Teil im Kampf dieser Schulrichtungen ab. Und ihre Gegensätze sind gewiss in der Entwicklung manches heutigen Schriftstellers ein wesentlicher Faktor geworden. Darum ist ihre Kenntnis für ein tieferes Verständnis der Erscheinungen der modernen türkischen Literatur doch nicht entbehrlich.

Unter den türkischen Quellen Martin Hartmanns steht obenan das Jahrbuch *Newsal-i Milli* 1330, das in der Tat reiches uns bisher unerreichbares Material, z. B. in biographischer Hinsicht in Fülle enthält. Eine andere Quelle, *Büjük*, ist dem Referenten leider nicht zugänglich, übrigens, falls er es nicht übersehen hat, leider auch nicht genau bibliographisch bestimmt[1]. Zeitschriften und auch mündliche Erkundigungen sind zur Ergänzung verwertet.

Zum Inhalt seien nur einige kurze Bemerkungen gestattet. Man bedauert, dass Ja'kub Kadri, den Hachtmann ganz besonderer Aufmerksamkeit empfohlen hat, S. 150 ff. so sehr kurz wegkommt. Er ist ganz entschieden eine der ausgeprägtesten Persönlichkeiten der heutigen Literatur der Osmanen. Er ist nicht in der Arena der Club-Händel gross geworden. Und wenn er sich ihnen auch nicht auf die Dauer fernhalten konnte, so geben sie doch keinesfalls einen ausreichenden Schlüssel zum Verständnis seiner Entwicklung. Für weiteres über ihn sei ein Verweis auf meinen demnächst in der „Welt des Islam" erscheinenden Artikel gestattet[2]. Es ist schade, dass Martin Hartmann zu diesem geschickten Erzählertalent keine Stellung genommen hat. Nun, vielleicht tut er das einmal an anderer Stelle.

Ein wirkliches Verdienst haben sich Martin Hartmann und Hachtmann erworben, indem sie beide unabhängig voneinander die Bedeutung des Lyrikers Ali Dschanib für uns entdeckt haben. Beider Ausführungen über ihn ergänzen sich in glücklichster Weise. Seine Gedichte gehören unstreitig zum Besten, was die neuere türkische Dichtung hervorgebracht hat, und sie werden, besonders in der metrischen Uebersetzung von Hachtmann, auch auf jeden abendländischen Leser starken Eindruck machen. Ali Dschanib wirkt z. B. in der „Strassenlaterne" ganz impressionistisch; und zugleich scheint mir in ihm ein gutes Stück von einem Mystiker zu stecken. Das ganze eigene Empfinden findet er in der Natur wieder, die ihm der vollkommenste Ausdruck seines Gemütslebens wird. Sie ist der Spiegel seines inneren Ich, oder genauer, wie er selbst empfindet, sein Ich ist nur ein Teilchen von ihr. Am meisten zu Gemüt sprechend ist wohl das anmutige Gedicht „Der Schmetterling", dann auch das von Martin

[1] Korrekturzusatz: nachgetragen Jg. XX, S 86 Anm. 1.
[2] Korrekturzusatz: inzwischen erschienen WJ. V, 264 ff.



Hartmann übersetzte „Das Blatt". Uebrigens scheint mir diese Gruppe von Gedichten, zu der seiner Art nach auch das andere „Die Frösche" gehört, bei aller Anerkennung von Ali Dschanibs dichterischen Qualitäten und sprachlichen Verdiensten, eine gewisse Gleichförmigkeit nicht bloss in der Stimmung, sondern bis in den Wortschatz hinein aufzuweisen. Wie sehr Ali Dschanib hier trotz seiner neuen Ausdrucksmittel auf dem Boden der gemein-islamischen Kulturentwicklung steht, mögen einige Beispiele zeigen. Schon bei dem ایشته بر صحیفه اوقو in der „Strassenlaterne" denkt man unwillkürlich, ob hier nicht, wenn auch dem Dichter vielleicht unbewusst, Sûre 96 Pate gestanden hat. — Dass Sinn und Geist ganz anderer Art sind, versteht sich von selbst. — Ein typisches Motiv der orientalischen Mystik aber ist, wie auch Martin Hartmann bemerkt, das Bild vom Schmetterling, der in das Licht fliegt; vgl. nur Horn, Geschichte der Persischen Literatur, S. 149; Jacob, Türkisches Hilfsbuch, I³, S. 66 Z. 11 und S. 75, Z. 6. So ansprechend und dichterisch wahr diese Gedichte auch sind, so gross Ali Dschanibs Verdienste um die Jeñi Lisan, die „neue Sprache" sein mögen, sie hätten ihn in ihrer Einseitigkeit noch nicht so hoch über seine Umwelt erhoben. Was das tut, ist, dass er doch nicht bloss in neuer Form jene im Osten nur zu verbreiteten schwermütigen Weisen singt, sondern dass er auch über eine Kraft, ja Glut des Herzens verfügt und volle Töne findet, um ihr Ausdruck zu verleihen. Und dieses Feuer packt ihn, wenn er an das nationale Traumbild, an Neu-Turan, denkt. Die „Horizonte des Ostens" oder der „Weg nach Turan" sind wirklich ein neues Blatt in der osmanischen Dichtung und rechtfertigen die Erwartung, die Martin Hartmann und Hachtmann, obwohl ihnen doch nur die paar wenigen Gedichte vorlagen, von Ali Dschanib hegen.

Natürlich kann hier von dem Inhaltsreichtum der ganzen Arbeit von Martin Hartmann auch nicht andeutungsweise ein Eindruck gegeben werden. Für jeden, der sich für die Entwicklung der türkischen Moderne interessiert, wird die Arbeit ein unentbehrliches Hilfsmittel sein.

Imhoff: Die türkische Heeresmacht und ihre Entwicklung. (Der neue Orient, 10. Heft.) (32 S.) gr. 8°. M. —50. Halle, Gebauer-Schwetschke 1916. Bespr. v. C. F. Seybold, Tübingen.

Ein guter Kenner des türkischen Heereswesens, der selbst länger an der Umbildung der Artillerie am goldenen Horn mitgewirkt hat, gibt uns allen einen willkommenen gedrängten Ueberblick über die Entwickelung der türkischen Heeresmacht, in einzelnen Abschnitten: Bis zum Anfang des 19. Jahrh. — Die Janitscharen. — Der heilige Krieg. — Der Paschatitel und die drei Rossschweife. — Beys und Effendis. — Die Entwickelung der türkischen Heeresmacht vom Anfang des 19. Jahrh. an. — Die Einteilung des aktiven türkischen Heeres im Mai 1914. — Allgemeine Angaben. — Die Stellung des türkischen Kriegsministers. — Das neue türkische Wehrgesetz. — Der Anzug. — Dass dieser nur fast allzu kurzen Darstellung eine umfassendere, viel eingehendere folgen möge, wird allgemein als zeitgemäss erwünscht werden. Es seien daher einige Randbemerkungen zu der trefflichen Uebersicht gestattet. S. 7: Statt Seldschukken (Seldschucken) genügt Seldschuken (von سَلْجوق), wie für die Mamelucken eigentlich Mamlûken zu sagen wäre, für das volksetymologische Muselmänner Muselmanen, da es ja von musulmân (aus arabisch muslim, mit persischer Endung ân), türkisch müslimân gesprochen, kommt. Erthogral l. Erṭoġrul ارطغرل. Das irrige Gelehrtenfündlein (einer falschen Volksetymologie gleichzustellen) des Verfassers des Hešt bihišt, Idrîs von Bitlis, (gestorben 930 = 1523): Osman = Beinbrecher, worüber vgl. Hammer, Gesch. d. osman. Reiches I 64, sollte nicht verallgemeinert werden, da ja die arabische Wurzel عثم nicht Bein brechen, sondern ein gebrochenes Bein (falsch) einrichten heisst und عُثْمان eine Trappe und Schlangenart bezeichnet (wie alle Lexica und Demîrî zeigen). „Akindji" oder „Renner und Streiter": آقینجی aqyngy ist nur einer, der آقین aqyn, (Raub-) Einfall, Razzia, macht; alaman in diesem letzten Sinn ist nicht mehr osmanisch, sondern älter und osttürkisch; vgl. zudem zu „Alaman" „Almandjik (Teilnehmer des Zuges, Kriegszug")" bei Pavet de Courteille, Dictionnaire turk-oriental p. 30 nur: „الامانجی, الامان qui fait une excursion, qui pille". S. 8, 2 Tartaren l. Tataren; sirdar besser immer serdâr. S. 8, 10 Osman II ist natürlich I zu lesen. Zum Lehenswesen hätte auf P. A. v. Tischendorf, das Lehenswesen in den moslemischen Staaten, insbesondere im Osmanischen Reich, Leipzig 1872 verwiesen sein können. Timarli selten für gewöhnlich timargy تیمارجی (تیمارلو nur Hindoglou, Dictionnaire u. z. B. ZDMG 15, 335, 10). Benobetrimar l. Benewbet timar: تیمار بَنَوْبت timar benewbet (Barbier de Meynard, Dict. I 316). S. 10 buluk l. bölük S. 11, 3. 7 Adjem oghlan l. ʿaǵamî oġlân; silihdar l. silaḥdâr;

alufedji l. ʿülûfeġî. Hammer I 589 muss die 2. Auflage (mir unzugänglich) der Geschichte in vier Bänden sein (wäre als solche zu markieren!) Mosseliman l. Müssellemân die Steuerfreien. Sehmi ist nicht Name, sondern einer vom Stamm in (Mekka) Sahm; ilrehin l. alraḥîm; „des Siegverleihenden“ fehlt arabisch. S. 13 des Artemis l. der; Mythridates (132—163 v. Chr.) (l. Mithridates) (132—163 v. Chr.). Beim Halbmond dürfte noch an die biblischen שַׂהֲרֹנִים μηνίσκοι, lunulae als Frauenschmuck erinnert und der arabisch-türkische Name هلال (eigentlich der am Horizont erscheinende Neumond) erwähnt sein (roter Halbmond هلال احمر). Vgl. auch A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 3. A. 1916. S. 14 ist statt Sultan Tekesch zu lesen: Der Khwârizmšâh Tukuš 568—596 = 1172—1199. Der heilige Krieg „Seir oder Djihâd“: seir سَيْر heisst Marsch, Spaziergang, selten Kriegszug; heiliger Krieg, türkisch nur noch غزاء ġazâ (hasa) neben جهاد. „Gesetzbücher der Multekas“: es gibt nur das eine, grosse viel kommentierte, gedruckte, übersetzte fast kanonische ḥanafitische Rechtsbuch Multaḳâ'labḥur (worüber vgl. Brockelmann, Gesch. II 432). S. 15 „Schehid“ d. h. Glaubensheld: l. Šehîd = Glaubenszeuge, Märtyrer; Glaubensheld, -streiter wäre مجاهد und غاز (türk. غازى). S. 18 Statt der Volksetymologie Paša = pâišâh „Fuss des Königs“ ist doch Zusammenhang mit baš باش Kopf, Haupt = Häuptling, chef vorzuziehen (vgl. Barbier de Meynard, Dictionnaire); haziret mit aufgesprengtem i ganz unnötig! حضرت hazret. S. 17 und 18 Suniten, sunitisch l. sunnit. S. 19: Ula eveli (- - ssanissi l. (rütbei) ula ṣinfi ewwel - - sani(si) (رُتبة اولى صِنف اوّل - - ثانى (ثانيسى); Mütemaïs l. Mümajjiz مُميِّز. S. 20 „Levendaskeri“ nach ihrem Standort genannt: wo soll der sein? etwa Levante? لَوَنْد ist vielmehr persisch: frei ausschweifend, Vagabund, Abenteurer, Söldner. „Heiducken“: türkisch حَيْدود ḥajdûd (von den ungarischen Soldaten benannt). Kirdjali soll wie Daghly: Bergbewohner heissen?? woher? قير wäre vielmehr: Land, campagne! Es sind vielmehr die tapfern Bewohner von Stadt und Distrikt Kirdžali قيرجه‌على im obern Ardatal, westlich von Adrianopel, südöstlich von Philippopel (vgl. Samy Ḳâmûsüla'lâm 3794). Sejmen ist سكمن aus سكبان, Sejbek dagegen زيبك). S. 21: „Muallem Ischkendy“ (die exerzierte Hand): vielmehr muʿallem eškinġi معلّم اشكنجى instruierte Elitetruppe! Asakiri mansurëi mohammedanije (!) l. ʿasâkiri manṣûreï moḥammedîje عَساكِرِ منصورهٔ محمّديّه. „Militärbefreiungssteuer Bedel i askerijéh“ vielmehr: bedeli ʿaskerî: plural: bedelâti ʿaskerîje. S. 21 l. Z. Aly: vielmehr ʿÂlî Pâšâ عالى پاشا, nicht das gewöhnliche ʿAlî, wie (21 Mitte) Mehmed Aly = محمّد على. S. 22 ʿAbdul ʿAzîz in Paris 1867, nicht 1862! ichtiad Reserve l. iḥtijâṭ احتياط; mustafiz Landsturm l. müstaḥfyẓ مستحفظ; istikjam Pionier l. istiḥkâm (ʿaskerî) u. a. S. 27 Balikesser l. Balikesri باليكسرى. S. 28: mit den Aushebungsbezirksorten Fatih und Selimjeh sind jedenfalls gemeint die Bezirke der Mehemed und Selîm-Moschee oder der grossen Selîmîje Kaserne südlich Skutari. S. 29 Aschiret besser ʿAšîret (plur. ʿašâir) عَشيرت (عشائر) Nomadenstamm. S. 30 fehlt die türkische Bezeichnung für „Kriegsminister“ serask(i)er سر عسكر S. 32 kaki besser khâkî, da vom persischen خاكى erdfarben. Der Fez heisst türkisch fes فس, obwohl er von فاس Fez in Marokko herkommt.

Die Tagebücher von Dr. Emin Pascha. Herausgegeben von Dr. Franz Stuhlmann. 6 Bände von je etwa 30 Bogen. M. 175 —. Braunschweig, G. Westermann, 1917. Bespr. von E. Brandenburg, z. Z. Linderhof.

Es liegt das 1. Heft des I. Bandes zur Besprechung vor, das nach einer 40 Seiten langen „Einführung“ Stuhlmanns, einigen dann folgenden Listen usw. den Anfang der Tagebücher vom Oktober 1875 bis Juli 1876 mit 57 Seiten enthält. Stuhlmann war zu dieser „Einführung“ nicht nur als Fachmann, sondern auch als früherer Reisegenosse Emins besonders berufen und hat sich, wie wir gleich vorausschicken wollen, dieser Aufgabe mit gewohnter Sorgfalt unterzogen. — Im folgenden geben wir an der Hand des Inhaltes einen kurzen Ueberblick über denselben:

1. Das Material der Tagebücher und ihre Geschichte, von F. Stuhlmann. Er sagt, dass „wie durch ein Wunder“ die verstreuten Tagebücher E.'s nach seiner Ermordung in die Hände deutscher Behörden gelangt und vollständig vorhanden sind. Die Manuskripte umfassen die Zeit von Oktober 1875—Oktober 1892, ihre Anzahl beträgt 1675. Er gibt sie in extenso unter Berücksichtigung schon früher erschienener Schriften E.'s. —

2. Kurzer Ueberblick über die Geschichte und Entwickelung der Aequatorial-Provinz bis zu deren Uebernahme durch Emin; von Stuhlmann. Stuhlmann stellt die Verbindung zwischen den historischen und den modernen, uns hier interessierenden Gebieten in anschaulicher Weise her; er beginnt in der Hälfte des 2. vorchristl. Jt. und bespricht die älteren Daten kürzer, die neueren ausführlicher, womit er zugleich für den Nicht-Fachmann die notwendige Grundlage zum vollen Verständnis der Tagebücher legt und letzteres sehr erleichtert.

3. Uebersicht der Völkerstämme der Umgegend der früheren Aequatorial-Provinz; v. Stuhlmann. Bildete der vorher gehende Abschnitt die politische und historische Basis für die Lektüre, so ist dieser das gleiche in ethnografischer Beziehung. Stuhlmann teilt die Bevölkerung ein in a) Nilo-Nigritier, b) Hamiten, c) Bantu, als Hauptstämme; jeder von ihnen dann mit mehreren Unterabteilungen. Der ganze Abschnitt dient ausserdem noch zur Erläuterung der Stuhlmannschen, dem Bande beigegebenen Völkerkarte. Im Text der Tagebücher selbst alle diese für den Laien notwendigen Erklärungen zu bringen, wäre wohl kaum möglich gewesen, ohne das aber vieles für den Nicht-Fachmann ein leerer Name geblieben. Durch die einfachen und klaren Ausführungen Stuhlmanns ist dieser Uebelstand beseitigt.

4. Liste der im Nachlass E.'s gefundenen arabischen Dokumente; v. Moritz u. Mielck. (S. 41—60). Diejenigen dieser 151 Dokumente, die ein allgemeineres Interesse haben, sind den Tagebüchern beigefügt.

5. Veröffentlichungen von oder über E.' von Hörcher. (S. 61—69). Dies Literaturverzeichnis enthält: a) Briefe u. Reisebeschreibungen, b) Zoologische, c) Ethnologische Berichte, d) Karten, e) Stanley's u. Peters' Expeditionen.

Es folgen nun, chronologisch geordnet, (S. 73—128), die ersten Tagebuchblätter E.'s, beginnend mit Oktober 1875 bis Juli 1876. Sie behandeln die Reisen nilaufwärts bis Chartum, von dort z. T. per Boot nach Kiri; dann die erste Mission nach Uganda, Juni, Juli 76. Mitten im Text schliesst dann dies 1. Heft.—

Von dieser, sit venia verbo, „Kostprobe“ der Tagebücher wäre folgendes zu sagen: Ohne unnötiges Beiwerk, in lapidaren Sätzen, wie das bei Aufzeichnungen unterwegs nicht anders möglich ist, versetzt uns Emin sofort in medias res. E. ist nicht allein ein guter Beobachter, sondern auch Naturkenner und Freund; denn neben den grossen Tatsachen entgehen ihm nicht die kleinsten; keine Pflanze, kein winziger Käfer oder Detail der Tracht der Eingeborenen bleibt unbemerkt. Seine Art zu schildern, mit ein paar grossen, pastosen Strichen den Leser sofort in das Milieu zu versetzen ist erstaunlich. Hier nur eine kleine, herausgegriffene Probe: „Nach zwei Stunden Marsch gelangen wir an einen engen Pass, dann der Abstieg. Ja Schech Abd-el-Kader! Eine einzige Akazie steht im Grunde des erweiterten Tals, Kamelgerippe bezeichnen die Strasse. Es herrscht ziemlich starker Ostwind, bei finsteren Wolken.“ (S. 75). Das leibt und lebt, wer einmal dort war, sieht die Gegend förmlich vor sich, und wer nicht dort war und nicht ganz fantasielos ist, muss es auch sehen können! Dabei wirkt die Fortlassung alles „Allzu-Persönliches“ durchaus angenehm, eines Fehlers so vieler Reiseschriftsteller, um ja die eigne Person auch ins rechte Licht zu rücken! Und doch, was kann man zwischen den Zeilen lesen: „Moskito-Paradies. Eine schlaflose Fiebernacht.“ Fünf Worte, aber wer das einmal selbst durchgemacht hat, weiss, was sie bedeuten. So wirkt bei E. selbst das Persönlichste, man verzeihe mir das Wortspiel, angenehm unpersönlich.

Ich kann nur sagen, dass ich diesen kurzen Teil der Tagebücher mit wirklichem Vergnügen gelesen habe, man glaubt manchmal gar keinen trockenen Reisebericht, sondern eine fesselnde Schilderung vor sich zu haben. Durch den so durchaus frischen und lebendigen Stil wirken selbst geologische, geographische oder sonstige trockene Daten nicht mehr derartig. Für den Fachmann werden die Tagebücher wohl „selbstverständlich“ sein, d. h. dass er sie sich anschafft, aber auch dem Fernerstehenden kann man sie empfehlen, denn soweit ich nach den wenigen Seiten urteilen kann, wird auch er aus ihnen reiche Anregung und Belehrung schöpfen können.

Volle Anerkennung gebührt dem Herausgeber, dass er sie dem grösseren Publikum zugänglich gemacht hat, und ebenso dem Verlag für die einfache, aber durchaus gediegene Ausstattung, die in Anbetracht der jetzigen Zustände doppelt zu würdigen ist.

Sprechsaal.

Zu dem Namen *Βερζελαιος*.

OLZ 1917, 250.

Dieser ziemlich seltene Name, der im Hebräischen בַּרְזִלַּי lautet, kommt in der Bibel nur bei zwei Zeitgenossen des Königs David vor, und zwar bei dem Gileaditen Barzillai, der den König in seinem Kriege gegen Absalom unterstützt hat (2. Sam. 17, 27 usw.; vgl. auch Ezra 2, 61), dann bei dem Schwiegervater der Michal, der Tochter Sauls (2. Sam. 21, 8). Die Bedeutung des Namens kann m. E. nur von בַּרְזֶל, Eisen, abgeleitet werden, also der Eiserne. Wir finden auch sonst in der Bibel von Metallen abgeleitete Namen, wenn auch nur bei Frauen, und zwar נְחֻשְׁתָּא „die Eherne" (Mutter des Königs Jojachin, 2. Kön. 24, 8) und מֵי זָהָב „Goldwasser", die allerdings eine Edomiterin gewesen ist (Gen. 36, 39; 1. Chr. 1, 50). Den Namen in בַּר־זִלַּי Bar-Zillai „Sohn des Zillai" zu zerlegen geht darum nicht an, nicht nur weil die weibliche Form Berzelia dagegen spräche, sondern noch darum weil זִלַּי keinen Sinn gibt und weil wir sonst in der Bibel keinen Namen mit בַּר finden. Sogar die rein aramäischen Namen Hadad und Tobal kommen in der Bibel unter den Formen בֶּן־הֲדַד (1. Kön. 15, 18 usw.) resp. בֶּן־טָבְאַל (Jes. 7, 6; vgl. auch Ezra 4, 7) vor.

In der talmudischen Zeit kommt dieser Name meines Wissens gar nicht vor, aus dem Mittelalter ist nur ein Träger dieses Namens bekannt und zwar der berühmte Verfasser mehrerer Schriften, Jehuda b. Barzillai aus Barzelona, der am Ende des XI. und am Anfange des XII. Jahrh. geblüht hat (die Literatur über ihn in Jew Enc., s. v.; VII, 341). In der Neuzeit, und zwar in der ersten Hälfte des XIX. Jahrh., finden wir ihn merkwürdiger Weise nur bei kaukasischen Juden, in der Nähe von Derbend (s. Firkowitsch' Epitaphiensammlung אבני זכרון, Reisebericht, S. 65 u. Tschornis Reisebericht ספר המסעות, S. 350). Er muss aber auch in anderen Ländern verbreitet gewesen sein, denn wir begegnen ihm, wie Diergart selbst bemerkt, als Familiennamen bei italienischen Juden. Besonders bekannt ist Giuseppe Barzilai (geb. in Gradisca 1828), Rechtsanwalt in Triest und Verfasser mehrerer Schriften aus dem Gebiete der Bibelwissenschaft und der Archäologie (s. Jew. Enc., s. v.; II, 564). Samuel Poznański.

Mitteilungen.

Fondation de Goeje: Als 4. Werk der Stiftung wird erscheinen: C. van Arendonk, Sur les origines de la dynastie Zaidite du Yemen. Von den 3 ersten Werken der Stiftung sind noch einige Exemplare käuflich. Dem Professor A. J. Wensinck wird eine Unterstützung bewilligt zur Herausgabe eines Index alphabétique de la tradition musulmane.

Zwischen der R. Asiatic Society und der Société Asiatique ist eine Vereinbarung zum Zwecke der Zusammenarbeit abgeschlossen worden.

Personalien.

Maximilian Bittner, ord. Prof. der orientalischen Sprachen in Wien, starb im 49. Lebensjahre.

Prof. Hermann Thiersch, Freiburg i. B., wurde zum o. P. der klass. Archäologie in Göttingen ernannt.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpol. 1917:
44, 1. M. Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. (Das soziologische Problem der Juden erklärt der Verf. aus dem Pariatum Israels unter den umliegenden Völkern.) (Forts. folgt.)

Berliner Philologische Wochenschrift. 1918:
3. *Fr. Delitzsch, Philologische Forderungen an die hebräische Lexikographie (Gustavs).
4. *K. Sethe, Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Aegyptern (Freih. v. Bissing). — *Zeller, Das Seerecht in den Assisen von Jerusalem (Thomsen).
5. *H. Zimmern, König Lipit-Ištars Vergöttlichung; Derselbe, Wort- und Sachregister zu Akkadische Fremdwörter (Ebeling).

Biblische Zeitschrift. 1917:
2. S. Euringer, Bemerkungen zur georgischen Uebersetzung des Hohenliedes. — F. Zorell, Das vierte 'Ebed-Jahwe-Lied: Js. 52, 13—53, 12. — J. Hehn, 'Επισκιάζειν Lk. 1, 35.
3. F. Steinmetzer יֵשׁוּעַ = יְהוֹשׁוּעַ. — J. Hehn, Zur Sabbatfrage. — A. Hudal, Textkritische und exegetische Bemerkungen zu Job. 25—27.

Church Missionary Review. 1917:
Jan. R. Mac Innes, The Moslem world in the war.
April. H. U. Weitbrecht, Mohammedanism and „the Disintegration of Islam".
June-July. C. J. Macdonald, African Notes (Rhodesia and the Old Testament u. a.).
December. E. Stock, The book of the wars of the Lord (Num. XXI, 14). — African Notes (Anglo-belgische Boundary Commission: zur Erforschung der Wasserscheide Zambesi-Congo 1911—1914. Wasserscheide Nil-Congo. Musik in Afrika). — *A. M. Hyamson, Palestine, The Rebirth of an ancient people (A. L. Williams).

Deutsche Literaturzeitung. 1918:
2. *Scherrmann, Frühchristliche Vorbereitungsgebete zur Taufe (Papyr. Berl. 13415) (C. Schmidt).
3. *Weidner, Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft 2. T. (O. Schröder).
4/5. *P. Ehrenreich, Die Sonne im Mythos, hrsg. v. E. Siecke E. Fehrle). — *H. Meyer, Die Barundi (Carl Meinhof).

Expositor. 1917
August. H. A. A. Kennedy, A new interpretation of Paulinism (zu Morgan's Ausführungen über den Zusammenhang des Paulus mit hellenistischer Religion und Philosophie). — R. Harris, A new title for Jesus Christ („Ich bin der Tag").
September. Kennedy, A new interpretation of Paulinism (Forts.). — J. J. Still, The purpose and plan of the Book of Acts.
October. E. Barnes, Ezekiels Vision of a Resurrection. — F. R. M. Hitchcock, The „servant" in Isaiah and the New Testament.
November. A. Wright, The primary of Judas Iscariot.

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1917:
Sept./Okt. *U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Die Ilias und Homer (P. Cauer).
Nov.-Dez. *Fr. Sarre und E. Mittwoch, Zeichnungen von Riza und Abassi (Littmann). — *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage gewidmet (Oldenberg).

Heiliges Land. 1917:
Okt. E. T., Kriegsfahrten im Lande der Bibel. — S. Gatt, Gaza und seine Umgebung. — A. Schm., Ein Volksfest im Damaskus. — Nachrichten.

Literarisches Zentralblatt. 1917:
42. *P. Thomsen, Die Palästina-Literatur (J. Herrmann).

44. *Schuhmacher, Der Alexandriner Apollos (G. H-e.). — W. Haas, Die Seele des Orients (Oesterreich).
45. *E. Drerup, Die Griechen von heute (M.)
46. *W. Spiegelberg, Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge (Papyrus „Kufi") (G. Roeder).
47. *H. Schmidt, Der Prophet Amos (Fiebig).
48. *Gunkel, Israel. Heldentum und Kriegsfrömmigkeit im AT; Was bleibt vom AT? (J. Herrmann).
49. *S. Beck, Neupersische Konversationsgrammatik (F. B.).
1918: 3. *Zimmern, H., König Lipit-Ištars Vergöttlichung (Landersdorfer).
4. *J. Flemming, Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449 syrisch (G. Kr.). — *Wirth, Vorderasien und Aegypten in historischer und politischer, kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht geschildert; *Hasenclever, Geschichte Aegyptens im 19. Jahrh. v. 1798—1914 (Roeder).

Mitteilungen d. Sem. f. Or. Sprachen. 1916:
XIX, 3. R. Prietze, Lieder fahrender Haussaschüler. — E. Funke, Die Stellung der Haussasprache unter den Sprachen Togos. — J. Bellon, Personen- und Ortsnamen der Tschi-Neger.
1917: XX, 2. O. Rescher, Algerisch-tunesische Briefe in Faksimile und Transkription mit Anmerkungen. — O. Rescher, Das kitâb „el-adab el-kebîr" des Ibn el-Moqaffa'. — O. Rescher, Bemerkungen zu eṯ-Ta' âlibî's Schriften. — M. Hartmann, Aus der neueren Osmanischen Dichtung II.
XX, 3. R. Prietze, Predigten eines fahrenden Haussalehrers. — C. Velten, Suaheli-Gedichte. — A. Halbing, Scherbenfunde am Fusse des Kamerunberges u. ihre Beziehungen zum Jengukulte.

Museum. 1917:
Oktober. *H. A. Naber, Meetkunde en Mysiek (D. H. Stam). — *O. Weinreich, Triskaidekadische Studien (de Jong).
November. *W. Eichrodt, Die Quellen der Genesis von neuem untersucht (Bleeker). — *S. M. Kul'bakin, Serbskij jazyk (N. van Wijk). — *A. J. Wensinck, Some Semitic Rites of Mourning and Religion (J. Goldziher).

Neue jüdische Monatshefte. 1917:
10. Dez. F. Sternberg, Die Juden als Träger europäischer Wirtschaftskultur in Palästina. — *A. Paquet, In Palästina (H. Margulies).

Neue Orient. 1917:
I, 10. M. Hartmann, Das heilige Recht u. d. Gerichtswesen i. d. Türkei. — S. Beck, Die Regierungsorgane d. türk. Reiches.
11/12. J. Horowitz, Die polit. Stellung d. ind. Muhammedaner. — M. Hartmann, Die Frage der Kunstausdrücke im Türkischen. — *Ahmed Schu'aib, huquqi idâre „Verwaltungsrecht" I (M. Hartmann). — S. Beck, D. Regierungsorgane d. türk. Reiches.

Revue Critique. 1917:
42. *D. Sidersky, Etude sur la chronologie assyro-babylonienne (C. Fossey).
43. *G. Maspero, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes t. VIII (A. Moret). — *P. A. Benton, The sultanate of Bornu; *Snouck Hurgronje, Mohammedanism (R. Basset).

Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. 1917:
175. A. Z. Idelsohn, Phonographierte Gesänge und Aussprachsproben der jemen., pers. und syr. Juden.
183. Dr. M. Bittner, Studien zur Šḫauri-Sprache in den Bergen von Ḏofâr am Pers. Meerbusen IV Index.

Sokrates. 1917:
7/8. *F. Preisigke, Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Aegyptens (P. Viereck). — *K. Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern (E. Samter).

Spectator. 1918:
15. Febr. L. v. Kohl, Abdul Hamid.

Theologisches Literaturblatt. 1917:
20. *S. Mowinckel, Statholderen Nehemia (O. Procksch). — *C. J. Scharling, Ekklesia begrebet hos Paulus og dets forbold til joedisk religion og hellenistik mystik (Stocks).
21. *H. Schmidt, Der Prophet Amos (E. König). — *P. Fiebig, Rosch haschanah (Neujahr). Text, Uebers. u. Erkl. (H. Laible). — *L. Brun, Jesu Evangelium. En historisk fremstilling (Stocks).
22. *F. Feldmann, Israels Religion, Sitte und Kultur in der vormos. Zeit (Ed. König).
23. *P. S. Landersdorfer, Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte (Ed. König).
24. *B. Meissner, Assyriologische Forschungen (Jirku). — Landersdorfer, Die sumerische Frage und die Bibel (Ed. König).
25. *W Caspari, Thronbesteigung und Thronfolge der israelitischen Könige (Jirku). — *N. Messel, Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie (Leipoldt).

Theologische Literaturzeitung. 1917:
18/19. *O. Schroeder, Das Pantheon der Stadt Uruk in der Seleukidenzeit (B. Meissner). — *A. Fridrichsen, Hagios Qadoš, Ein Beitrag zu den Voruntersuchungen z. christl. Begriffsgeschichte (A. Bertholet). — *M Friedmann, Sifra, der älteste Midrasch zu Leviticus (E. Bischoff). — *Ch. Burrage, Nazareth and the Beginning of Christianity (Bultmann). — *J. K. Niedlich, Eine Geschichte des israelitischen Volkes für Schule und Haus (Schuster). — *Moses ben Maimon, hgg. v. J. Guttmann Bd. 2. (Bischoff). — *Berger, Das Problem der Erkenntnis in der Religionsphilosophie Jehuda Hallewis.
22/23. *Salvatorelli, Introduzione Bibliografica alla Scienza delle Religioni (Bertholet). — *Koschaker, Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis (Meissner). — *Molsen, David als religiöser und sittlicher Charakter (Meinhold). — *Schulte, Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias (Beer). — *Klein, Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien (Preuschen).
24/25. *Urkunden des ägyptischen Altertums. Religiöse Urkunden Heft 3: H. Grapow, Ausgewählte Texte des Totenbuchs. (A. Wiedemann). — *W. Baumgärtner, Die Klagegedichte des Jeremias (M. Löhr) — *A. Schlatter, Die hebräischen Namen bei Josephus (G. Beer). — *O. Wulff, Die altchristliche Kunst (H. Lietzmann).
N. 26. *Obbink. Het Bijbelsch Paradijsverhal en de Babylonische Bronnen (Ungnad). — *Pedersen, Der Eid bei den Semiten (Bertholet). — *Fiebig, Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart (Bischoff).

Theological Quarterly. 1917:
XXI, 2. E. V. Haserodt, Treatise on Isaiah 53 (Erklärung des „Servant").

Theologische Rundschau. 1917:
7/8. Bousset, Die Religion der Mandäer. — Beer, Hagiographen. — Mayer, Religionsphilosophie.
Okt.-Nov. H. Gunkel, Formen der Hymnen. — Windisch, Neues Testament. Leben und Lehre Jesu.

Teologisk Tijdsskrift. 1917:
VIII, 2/3. J. Pedersen, Om Hans Tausens Oversaettelse af Mosebøgerne.

Welt des Islams. 1917:
H. 3. *H. Thorning, Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast Madad et-Taufîq; ersch. in der Türkischen Bibliothek B. 16 (O. Rescher). — *C. Huart, Geschichte der Araber [Histoire des Arabes, deutsch] übers. von S. Beck und M. Färber (O. Rescher). — *Roloff, Die Orientpolitik Napoleons I; *C. A. Schäfer, Die Entwicklung der Bagdadbahnpolitik; *Blanckenhorn, Syrien und die deutsche Arbeit; *H. Mordtmann, Als ich die Türken pflegte (Erwin R. Marschall). — *A. Ritter (Winterstetten), Berlin-Bagdad (E. R. Marschall); *Gallipoli (E. R. Marschall). — *Mehmed Murad, târîchi 'umûmî „Weltgeschichte" (M. Hartmann).



Weltwirtschaftliches Archiv. 1918:
2. L. Schulman, Handel und Verkehr in Syrien.
Wirtschaftszeitung der Zentralmächte. 1917:
Alfr. Tekin, Die türkische Bauernschaft im Kriege.
Wochenschrift f. klass. Philologie. 1917:
35/36. *O. Weinreich, Triskaidekadische Studien (W. H. Roscher). — *H. v. Mžik, Afrika nach der arabischen Bearbeitung der *Γεωγραφικὴ ὑφήγησις* des Claudius Ptolemaeus von Muhammad ibn Mūsā al-Ḫwārizmī (H. Philipp).
37. *G. A. Harrer, Studies in the history of the Roman province of Syria (H. Philipp).
38/39. *A. Rehm, Griechische Windrosen (W. H. Roscher).
43. *W. H. Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und Semiten (H. Steuding). — *C. Wessely, Aus der Welt der Papyri (F. Zucker).
44/45. *F. Schwan, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern (W. Nestle). — *H. Zimmern, Wort- und Sachregister zu: Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss (C. Fries).
47/48. *Robert von Pöhlmann, Griechische Geschichte, 5. Auflage (Fr. Cauer).
49. J. Sitzler, Die alexandrinischen Bibliothekare.
1918: 9/10. *W. Spiegelberg, Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge (A. Wiedemann).
Ymer. 1917:
3/4. K. G. Lindblom, Tron på den magiska kraften hos namn bland Kambanegrera i Ostafrika. — *H. Philipp, Die historisch-geographischen Quellen in den etymologiae des Isidorus von Sevilla (A. Norlind).
Zeitschr. f. d. Alttest. Wissenschaft. 1917/18:
1/2. P. Lohmann, Die selbständigen lyrischen Abschnitte in Jes. 24—27. Hrsg. von O. Eissfeldt. — M. Löhr, Jesaias-Studien III. — K. Budde, Das Rätsel von Micha I. — A. Jirku, Zur magischen Bedeutung der Kleidung in Israel. — D. Völter, Die Herkunft Jahwes. — E. Hertlein, Die Wolken des „Menschensohnes" (Dan. 7, 13).
Zeitschrift f. Ethnologie. 1917:
49. I. J. Kollmann, Die Ungarn. Eine anthropologische Skizze.
Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin. 1917:
9/10. C. Uhlig, Mesopotamien (Schluss). — *Frech, F., Der Kriegsschauplatz in Armenien und Mesopotamien (v. Diest).
Zeitschrift für Kolonialsprachen. 1918:
VIII, 2. — W. Schaar, Nama-Fabeln. — C. Meinhof, Sprachstudien im ägyptischen Sudan. — *R. Godfrey, Kafir — English Dictionary by A. Kropf (W. Bourquin).
Zeitschrift für Politik. 1917:
X 2. Georg Steindorff, Die Ostgrenze Aegyptens und der Suezkanal. — James Greenfield, Das persische Problem.
Zeitschrift für katholische Theologie. 1918:
1. J. Linder, Textkritische und exegetische Studie zum Canticum Ezechiae (Js. 38, 9—20). — *Des heil. Irenäus Schrift „Zum Erweis der apostolischen Verkündigung". Aus dem Armenischen übersetzt von S. Weber (H. Bruders).
Zentralblatt der Bauverwaltung. 1917:
XXXVII, 79. Brunnen in Konstantinopel (F. W. Virck, Regierungsbaumeister).

Zur Besprechung eingelaufen:

(* bereits weitergegeben)

Hans Bauer und Pontus Leander, Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments. Erster Band. Mit einem Beitrag von Paul Kahle. Erste Lieferung. Halle a. S., Max Niemeyer, 1918. M. 10—.
*Palästinajahrbuch, 13. Jahrg. (1917). Berlin 1917. E. S. Mittler u. Sohn. M. 4—.
Johannes Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Münster 1917, Aschendorff. M. 7.80.
Eugen Petersen, Rhythmus (Abh. d. Kgl. G. d. W. Göttingen. Phil.-Hist. Kl. N. F. B. XVI Nr. 5. Berlin, Weidmann, 1917. M. 8—.
*H. Oldenberg, Zur Geschichte der altindischen Prosa. (Abh. d. Kgl. G. d. W. Göttingen. Phil.-Hist. Kl. N. F. B. XVI Nr. 6.) Berlin, Weidmann, 1917. M. 8—.
*Micha Josef bin Gorion, 1. Die ersten Menschen und Tiere, jüd. Sagen von der Urzeit; 2. Abraham, Isaak und Jakob, jüd. Patriarchengeschichten; 3. Joseph und seine Brüder, ein altjüdischer Roman. Rütten & Loening, Frankfurt a. M. 1918. Jeder Band geb. M. 2.50.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser,** Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

21. Jahrgang Nr. 7/8 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Juli/August 1918**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 161—180

Dombart, Th.: Der Turmbau zu Babel 161
Erbt, Wilhelm: Eine Mond- und Sonnenfinsternis im AT . . 176
Landersdorfer, S.: Zur Etymologie von [illegible] 175
Madeja, E.: Das Ninlil-Tor zu Ninive 165
Meissner, Br.: Lexikographisches 1—3 171
Schmidtke, Fr.: Der Ort der Ermordung Sanheribs 169
Schollmeyer, A.: Zur Serie ḫarra = ḫubullu 174
Schroeder, Otto: Reste der Sprache von Ḫanigalbat 174
Ungnad, A.: Nabu und Nimurta 167

Besprechungen . . . Sp. 180—204

Geller, Samuel: Die sumerisch-assyrische Serie Lugal-e (Otto Schroeder) 185
Hussey, Mary Inda: Sumerian tablets in the Harvard Semitic Museum (Wilh. Förtsch) 180
Mitt. Sem. Or. Spr. XX. Jahrg. 2. Abt. (R. Hartmann) 191
Schlögl, N. J.: Ijjob (I. Löw). 186
Strack, H. L.: Jüdisches Wörterbuch; Jüdische Texte (F. Perles) 196

Sprechsaal 204

W. Caspari. 204
Harri Holma: Zum Verständnis des Pap. Sachau Nr. 8 . . 204

Personalien 204

Zeitschriftenschau . . . 204—208

Zur Besprechung eingelaufen . . 208

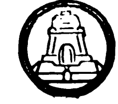
Der Turmbau zu Babel.

Von Th. Dombart.

Herr Professor Robert Koldewey, der Leiter der Ausgrabungen in Babylon, füllte die letzte Nummer (59) der „Mitt. d. Deutsch. Orient. Ges." (S. 1—38) mit einer Abhandlung über den babylonischen Turm. Die alte biblische Geschichte vom „Turmbau zu Babel" ist jedermann bekannt in Wort und Bild (vergl. Hommel-Festschrift, Leipzig 1916 (S. 1 ff.). So hat die Frage nach der Gestalt jenes Riesenbaus je und je vielfaches Interesse gefunden. In unserer Zeit aber, da es gelang, die Fundamente des historischen Turms festzustellen und, ausser mit gelegentlichen Schilderungen eines Herodot, Diodor, Strabo, Kyranidentextes und Benjamin - von - Tudela-Berichtes, vor allen Dingen nun mit einer seit 1876 bekannten, 1912 aber im Original wiedergefundenen keilinschriftlichen genauen Bau-Vermessung zusammenzuhalten und so aus dem Bereich blosser Phantasie überzugehen zu Rekonstruktionsversuchen, die Aussicht haben, der einstigen Wirklichkeit bis zu einem ziemlichen Grad nahekommen zu können, da hat der Gegenstand allgemeines und kunsthistorisch entscheidendes Interesse. Deshalb ist es berechtigt, ja geboten, auch über den begrenzten Rahmen der Fachzeitschriften hinaus, an der Lösung des Problems teilnehmen zu lassen und dadurch mit zu verhüten, dass lediglich Vorschläge etwa für gesicherte endgültige Ergebnisse genommen und zu Unrecht in populären Kunstzeitschriften und Kunstgeschichten wiedergegeben werden.

So begrüssenswert Koldeweys Entschluss ist, in der Babelturmfrage, nach langem Vermeiden einer persönlichen Stellungnahme seinerseits dem Problem gegenüber, sich zu einer Rekonstruktion des Babelturms, des bedeutendsten Tempelturms (Ziḳḳurratu) Babyloniens und Assyriens, herbeizulassen, so unanerkannt ist zunächst die ganz neue spezielle Voraussetzung, die er seiner Rekonstruktion zugrundlegt, um den Ziḳḳurrat-Typus festzustellen. Koldewey weiss das und ist natürlich so ehrlich, es selber auszusprechen (S. 19): „Meine Darlegungen verändern die Grundlage der bisherigen Betrachtungsweise, und wenn sie anerkannt werden, so werden gewiss die betreffenden Autoren (früherer Rekonstruktionen), Hommel, Thureau-Dangin, Scheil-Dieulafoy, Weissbach und Dombart, ihre Ansichten selber revidieren."

Soweit Koldewey damit direkt der Erwartung Ausdruck gibt, dass auch von mir, als dem Verfasser der jüngsten und umfassendsten Babelturmarbeit („Ziḳḳurrat und Pyramide",



München 1915 bei C. H. Beck), Stellung genommen werde zu seinem Vorschlag, darf ich mich dem nicht entziehen und möchte daher einstweilen hier in Kürze das Hauptsächlichste aussprechen, um dann später in einer Fachzeitschrift auf Einzelheiten eingehen zu können (Jahrb. d. Kais. Archäol. Instit. Berlin).

Koldeweys Vorschlag, die „sechs Papaḫâni (Heiligtümer) des Nuḫar (Tempelturms)" nicht, wie bisher angenommen, unten, und um den Turm herum anzuordnen, sondern um den bei den sechs Papaḫâni genannter Hof (Kisallu) zu einem Tempelkomplex zu gruppieren von 80 m × 80 m, halte ich für so unbedingt einleuchtend und glücklich, dass ich ihn mit Freuden als die Lösung schlechthin bezeichnen möchte. Das Vorbild, das Koldewey nachahmte, der „Esagilla"-Komplex im Süden des Turms, ausserhalb des Peribolos, bürgt für die absolute Berechtigung des Schemas. — Dass Koldewey aus der Bezeichnung „sechs Heiligtümer des Babelturms" folgern zu müssen glaubt, diese Tempel (Papaḫâni) hätten im engeren Zusammenhang mit dem Turm gestanden, als bisher allgemein und auch von mir angenommen wurde, dazu hat er nun zweifellos das Recht, solange nicht Gegenteiliges bewiesen werden kann. Zu graben wäre nur noch, genauer, innerhalb des Peribolos, östlich vom Turm. Und der Gedanke nun, diesen Sechs-Tempel-Komplex von 80 m × 80 m über das Turm-Fundament von 90 m × 90 m zu halten und darauf den Vorschlag zu machen, diese Tempelgruppe auf die Höhe des Massivs zu plazieren, ist dann gewiss nicht fernliegend. Ich sprach selber, vor Jahren schon, Herrn Geheimrat Hommel gegenüber von der theoretischen Möglichkeit ähnlicher Unterbringung der Tempelgruppe beim ersten Geschoss (90 m × 90 m) des Turmes, hatte aber praktische Bedenken, weil es mir mehr auf die Gestalt des Turmes ankam als auf die Unterbringung der Tempel.

Im Anschluss an Koldeweys Anregung jedoch möchte ich nun sagen, rein theoretisch: Oben, auf der Höhe des ersten Stocks (33 m) des Turms von 90 m × 90 m könnte ich mir Koldeweys Tempelgruppe als Krönung sehr wohl vorstellen, nur nicht als Originalschöpfung, sondern als Zustand einer späteren Zeit, etwa nachdem Alexander d. Gr. die oberen Stockwerke des halbzerfallenen Turmes abgetragen hatte, aber am beabsichtigten Wiederaufbau durch den Tod verhindert worden war. Damals könnte man, wie das ja oft genug ging, in dem Bestreben, wieder ein Benützbares zu schaffen, zugleich auch für das wohl ebenfalls damals schon zerfallene „Esagilla", auf der abgeräumten Plattform des 33 m hohen Babelturmstumpfes die Sechstempelanlage geschaffen haben, die einerseits mit „Esagilla" soviel Aehnlichkeit hat und andererseits doch auch wieder die alte Idee eines Turmgipfelheiligtums von der ehemals dreifach so hohen Ziḳḳurrat beibehalten zeigte. Diese immerhin noch mächtige Anlage einer absterbenden Grösse würde es dann gewesen sein, die der Schreiber des Keilschrifttabletts meint, wenn er von den „sechs Heiligtümern des Nuḫar" spricht. Aber eine richtige Ziḳḳurrat, oder der Original-Babelturm, wäre das nimmer gewesen, sondern nur ein Turmstumpf mit Notbehelfkrönung.

Dass nun aber Koldewey den Vorschlag macht, den Tempel-Komplex nicht hier, auf der Plattform des Turmstumpfes, sondern auf dem siebenstufigen, 90 m hohen Turm des intakten Zustandes anzuordnen, also seinen Sechs Tempel-Komplex praktisch mit dem blauen Gipfelhaus „Schaḫuru" des Keilschrifttextes, sowie dem *νηὸς μέγας* (grossen Tempel) Herodots gleichzusetzen, das muss m. E. mit aller Bestimmtheit abgelehnt werden. Denn abgesehen davon, dass ich *νηός* hier durchaus nicht aus Vorurteil, sondern, wenn auch taktisch unklug, in seinem, wie jedes Lexikon bestätigt, ursprünglichsten Sinn wiedergab, den auch die anschliessende Inventarschilderung (Thron und Tisch) nur gutheisst, im Gegensatz zum statuenreichen Tempelkomplex des *κάτω νηός*, des Unten-Tempels, wo also *νηός* in seiner erweiterten Bedeutung verwendet ist, und abgesehen davon, dass das „Schaḫuru" der Keilinschrift eben nicht 80 m × 80 m, sondern nur 24 m × 21 m misst, würde die Sache nach Koldeweys Aufbauanordnung von vornherein einstürzen müssen, wie er selber zugibt (aber mit dem Hinweis auf den eben wirklich bezeugten Verfall z. Zt. Alexanders d. Gr.). Doch dass man nach mehr als 2000 jähriger Erfahrung im Ziḳḳurratbau so etwas von vornherein Fehlerhaftes gemacht habe, ist ausgeschlossen. Und der klotzige Würfel der Koldeweyschen Babelturm-Rekonstruktion ist nun und nimmer ein „Stufenbau" im Sinne des Keilschrift-Tabletts, nun und nimmer als „Pyramide" anzusprechen wie bei Xenophon und Strabo, nun und nimmer als Abbild eines Bergkegels, wie es die alten Schilderungen wollen, nun und nimmer als „Ziḳḳurrat" in der Vulgär-Etymologie „hohe Spitze". — Ausserdem muss Koldewey die wichtige, einzigartige Herodotschilderung der „Aufgangsrampe zyklisch um alle Stockwerke herum" unverwertet lassen und seine kühnen Steiltreppen dafür anordnen, während die Herodotrampen sich mit den Stockwerkmessungen der Keil-Inschrift ohne weiteres vereinigen lassen.

Das Bedenkliche ist aber, dass Koldewey meint, „methodischerweise“ sich gerade über diese Stockwerkabmessungen hinwegsetzen zu müssen, um seiner Hypothese die Bahn frei zu machen. Wenn die Ruine, wie Koldewey sie annimmt, noch alle Stockwerke der Höhe nach richtig messbar zeigte, so konnte der Verfall der Stockwerkquerschnitte nie so gross sein, dass sich die Abmessungen gleich bis zum vierfach geringeren Wert schön regelmässig verringert haben konnten. Wenn aber, wie ich schon in meiner „Ziḳḳurrat“ (S. 46/47) annahm, vielleicht der Teil der Keilinschrift, der die Masse des Turms genau gibt, ursprünglich von einer älteren Schilderung des Babelturms stammen sollte, so hätte Koldewey um so weniger ein Recht, die Baubestände zweier Perioden vermengend, die bei ihm zwischen Turmstumpf und Hochtempelkomplex eingeschalteten nur noch andeutungsweise gestuften Geschosse wohl ihrer alten Höhe nach anzuerkennen, ihre Querschnittmasse aber beiseitezuschieben und durch mehrfach vergrösserte zu ersetzen, so dass er oben statt des bezeugten Gipfelquerschnitts von 24 m × 21 m eben 80 m × 80 m aufsetzen kann. Praktisch hätte aus Koldeweys Babelturm auch deshalb nie der hypothetische „Ruinenzustand“ hervorgehen können, weil das oberste Geschoss der „Ruine“ in Koldeweys Tempelhof zu liegen käme, wo es doch nie hätte aufragen können.

Nein, hier ist die verhängnisvoll schwache Stelle, an der einst nicht nur der Originalturm tatsächlich schon im Bau hätte einstürzen müssen, sondern an der auch Koldeweys Babel-Turm-Rekonstruktion scheitern muss.

So imponierend also Koldeweys Lösung der Tempelgruppierung ist, so schade ist es, dass seine Turmgestaltung durchaus nicht den Typ einer Ziḳḳurrat darstellt, sondern einen Bastard, den es so nie gab, sondern höchstens, dreimal so niedrig, als Zustand der Endzeit.

Unter diesen Umständen bieten die Ergebnisse meiner Ziḳḳurrat-Arbeit auch weiterhin die bisher gesichertste Anschauung der alten Babeltürme.

Das Ninlil-Tor zu Ninive.

Von E. Madeja.

Die RA (IX, 71 f.) bringt einen Aufsatz von François Martin über die Stelle Kol. VII, 78 f. des neuen achtseitigen Sanherib-Prismas, wo der Name des der Göttin Ninlil geweihten Tores angegeben wird: „(O Ninlil), befestige die Regierung Sanheribs mit dem (d. h. im) Sternbild des Lastwagens!“ (*ša* [ilu] *Sin-aḫê*[meš]*-er-ba it-ti man-zal-ti e-rik-ki kin-ni palî-šu)*. Martin übersetzt *erikku* mit „Lastwagen“ (nach Meissner) und erklärt *manzaltu* als „la station astronomique dans laquelle se tiennent les dieux dans le ciel“. Es müsse sich in dem Namen des Tores also um ein Sternbild handeln. Nun werde zwar ein Sternbild *erikku* in Keilschrifttexten nirgends genannt, jedoch habe Meissner ZA XVII, 239 gezeigt, dass *erikku* das Ideogramm *GIŠ.MAR.GID.DA* habe. [mul]*MAR.GID.DA* aber komme tatsächlich als Sternbildbezeichnung vor.

Ueber dieses [mul]*MAR.GID.DA* habe Kugler ausführlich gehandelt (Sternkunde und Sterndienst in Babel I, 249 ff.), und zwar mit dem Ergebnis, dass die babylonischen Astronomen zwei *erikku*-Sternbilder kannten, ein zirkumpolares, das schon Hommel mit unserem „Wagen“ identifizierte, und eines, das als „Monatsverkündiger“ diente. Es zeigte durch seinen heliakischen Aufgang den Beginn des Monats Ab an. — Kuglers Beweis baut sich darauf auf, dass [mul]*MAR.GID.DA* im Astrolab Pinches erwähnt ist, dieses aber sei ein Verzeichnis der Monatsfixsterne. Ein solches Sternbild sei in der Nähe der Ekliptik zu suchen, und zwar näherhin in einem Teile unseres Löwen.

Martin ist nun der Meinung, dass in dem Namen unseres Tores an dieses letztere Sternbild gedacht sei, und erklärt ihn als eine Bitte an Ninlil, die Regierung Sanheribs im Sternbild des „Lastwagens“ zu befestigen. [mul]*MAR.GID.DA* wird nämlich auch Sternbild der Stadt Nippur genannt (s. Kugler, a. a. O.) und Ninlil sei eine Göttin von Nippur, der „Lastwagen“ daher als ihre Wohnung am Himmel aufzufassen. Der Sinn der Bitte sei also, sie solle die Regierung Sanheribs in ihr Haus aufnehmen, das heisst in ihre besondere Obhut nehmen.

Es dürfte jedoch nicht unmöglich sein, unter dem *erikku*-Sternbild, das Sanherib nennt, unsere Ursa maior zu verstehen. Wir brauchen uns nur zu erinnern, dass dieses Sternbild zur Zeit Sanheribs für die geographische Breite von Ninive zirkumpolar gewesen ist (vgl. Kugler a. a. O. 251 Note), weil der Pol damals nicht bei α Ursae minoris lag, sondern etwa bei α Draconis. Vermutlich ist er sogar das einzige vollständig zirkumpolare Sternbild gewesen. Von seinen 7 Sternen hat sich nämlich der südlichste (β) bei der unteren Kulmination, bei welcher er seinen tiefsten Stand erreicht, immer noch mehr als 10° über den (mathematischen) Horizont erhoben, während bei den übrigen in Frage kommenden Sternbildern, Ursa minor und Draco, die südlichsten Sterne nur etwa 5° über dem Horizont kulminierten. Da diese zudem lichtschwächer sind als β Ursae maioris, wurden sie bereits von der Atmosphäre verdunkelt.

Herr cand. phil. Schneider weist mich auf die Homerstelle Ilias XVIII 487 ff. hin, die den Wagen für Griechenland (das dieselbe geographische Breite hat), geradezu als einziges Zirkumpolarsternbild bezeugt:

ἄρκτον θ' ἣν καὶ ἅμαξαν ἐπίκλησιν καλέουσιν,
ἥ τ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ Ὠρίωνα δοκεύει,
οἴη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο.

Die Bitte Sanheribs wäre dann also veranlasst dadurch, dass der „Wagen" nie vom Himmel verschwindet. Das wäre gleichsam das tertium comparationis. Der Name des Tores hätte den Sinn: Mache Sanheribs Regierung fest, d. h. dauernd, wie (*itti*) das Sternbild des Wagens.

Es besteht allerdings, wenn wir unter *erikku* die Ursa maior verstehen, kein gedanklicher Zusammenhang mehr zwischen dem Sternbild und der Göttin Ninlil; es ist nicht einzusehen, wieso gerade Ninlil die Regierung Sanheribs „im" Sternbild des Lastwagens „fest machen" soll. Aber die Anrufung Ninlils dürfte hinreichend begründet sein durch den Umstand, dass das Tor nach einer ihr geweihten Ortschaft hinausführte (*Kâr-ᵈNinlil* Z. 79). Zudem dürfte auch der von Martin hergestellte Zusammenhang nicht ganz sicher sein; denn in der Region des Löwen hat Bêl-Marduk zu gebieten, nicht Ninlil (s. Kugler a. a. O.).

Uebrigens will E. F. Weidner überhaupt nur ein Sternbild ᵐᵘˡ*MAR.GID.DA* gelten lassen, unsere Ursa maior. Das „Astrolab" Pinches biete nämlich kein Verzeichnis von „Monatsverkündigern" und ihren heliakischen Aufgängen, sondern eine Darstellung der drei Fixsternsphären (E. F. Weidner, Handb. d. bab. Astronomie 64 ff.). Doch habe ich seinen Beweis hierfür nicht nachprüfen können.

Nabû und Nimurta.

Von A. Ungnad.

Es ist bekannt, dass die babylonischen Liederdichter sich nicht gescheut haben, in neue Lieder ganze Stücke aus älteren einzufügen. Hierbei kommt es vor, dass Lieder exzerpiert wurden, die ursprünglich einer ganz andern Gottheit gewidmet waren. Solche Uebertragungen waren besonders dann leicht, wenn die in Frage kommenden Gottheiten wesensähnlich waren. Nabû und Nimurta sind sich besonders darin ähnlich, dass sie „Mittlergestalten" sind, sie sind beide die „wahren Söhne" ihrer grossen Väter. So konnte man, namentlich seitdem Nabûs Bedeutung durch die Erhebung Babylons zur Reichshauptstadt gewaltig gestiegen war, unbedenklich Nimurtahymnen zum Preise Nabûs exzerpieren. Ein schönes Beispiel dafür bietet Rm. 272 (Meek, BA X 1, Nr. 19), das aus der 1. Tafel des Werkes *lugale ud melambi nergal* überarbeitet ist[1] und es ermöglicht, einige Zeilen der Nimurta-Dichtung zu ergänzen. Es ist im wesentlichen Lugale I 5 f. = Rm. 272, 10 f., I 7 f. = Rm. 272, 6 f., I 11 f. = Rm. 272, 9 f. Die betreffenden Zeilen von Lugale I sind demnach folgendermassen zu fassen:

5 [a]-má-rù mer-šä[2] nu-kuš-ù ki-bal a⟨-a-zu [te(?)-a(?)]
a-bu-bu šip-pu la[3] ni-ḫu ša a-na mât nukur-tum ⟨ša a-[bi-ka te-ṭi-iḫ-ḫu-u-(?)*]*
Zyklon, rastlose Viper, der du dem Feindeslande [deines Vaters dich nahst(?)[4]],

7 [s]ag mê-šù ti-na ⟨ba-gub-[ba]⟩
[a-ša]-ri-du ša a-na ta-ḫa-zi da-ap-niš izza-az-[zu]
Erster, der zum Kampfe ungestüm dahertritt,

9 [. . . . . šú azag]-ga ᵍⁱˢmedda[5] e(?)-gál
[. . . . . .] *šá ina ḳa-ti-šu el-li-tum me-[iṭ-ṭa] na-šu-u*
[. . . . .], der in seiner reinen Hand die Gotteswaffe trägt,

11 [. . . . . nu(?)] še-ga še-dim gŭr[6]-su-ub-[bu(?)]
[. . . . . *la (?)*]-*a m[a]-gi-ri ki-ma še'i[7]-im iṣ-ṣi-da (?)*[8]
[Der die Häupter(?) der Un]botmässigen wie Gerste aberntet[9].

Wie man sieht, ist die Uebereinstimmung nicht ganz wörtlich und auch die Reihenfolge der Zeilen ist nicht die gleiche. Dennoch kann es nicht zweifelhaft sein, dass der Verfasser des Nabû-Liedes das Werk *Lugale* für seine Zwecke ausgebeutet hat.

---

[1] Geller, *Die sumerisch-assyrische Serie lugal-e ud me-lam-bi nir-gál* (Breslauer Dissertation 1916) scheint dies übersehen zu haben.

[2] Zur Aussprache von *MIR.DU* s. Brüss. Vok. IV 44; *šibbu* ist in dieser Bedeutung nicht „Gürtel" (Geller), sondern ein gefährliches Tier, vielleicht „Viper", vgl. auch KTAR III 97, 9. Auch blosses *MIR* oder *GÍR* bezeichnet dieses Tier und nicht „Gürtel" (Delitzsch, *Glossar*, S. 186. 278). Als Schlangenwesen wird es durch die Schreibung *MUŠ.MIR* (CT XVI 19, 19) charakterisiert. Wahrscheinlich ist mit Frank, *Studien zur bab. Religion*, S. 272 (ebenso Holma, ZA 28, 156), besser *šippu* = שְׁפִיפֹן „Cerastes" zu lesen. Vgl. indes auch Schreibungen wie *ši-ib-ba* II R 19, 7b.

[3] Oder lies *la (a-)ni-ḫu?*

[4] Vgl. II R 19, 7. 8 b.

[5] Zur Aussprache vgl. Vok. C 136 *(me-id-da)* und Delitzsch, Glossar, S. 186 *(me-id-ṭu)*.

[6] Zeichen *KIN*; das zugefügte *su-ub* bedeutet auch „einsammeln" *(esêpu)*; vgl. Delitzsch, *Glossar*, S. 248.

[7] So, nicht *KUR* wird das Original haben.

[8] So oder *du* dürfte das Original haben.

[9] Auch Rm. 272, 9 ist der Gott Subjekt des Relativsatzes, nicht ein unerklärbares 'they' (Meek).

Der Ort der Ermordung Sanheribs.

Von Friedrich Schmidtke.

In seinem Artikel „Die Ermordung Sanheribs" (OLZ 1917, Nr. 12) und „Archaeology and Sennacherib's Murder" (The Sunday School Times, Philadelphia 19. VIII. 1911) führt A. Ungnad als Hauptgrund, welcher gegen Babylon als Ort des Mordes spricht, an, dass bisher *šêdus* und *lamassus* an den Eingängen babylonischer Tempel nicht nachgewiesen sind. Doch bereits Hammurapi kennt solche: es sollen für ihn Fürbitte einlegen *šêdum lamassum ilû êribût Êsagila* . . . (Cod. Hamm. XXV r, 48 ff.) Ferner zeigt uns Assurb. VI, 58, dass es in Elam Sitte war, *šêdus* und *lamassus* an den Tempeln aufzustellen, dorthin kann dieser Brauch aber wohl nur von Babylonien gekommen sein. Weiter führt ein Tor von Esagila den Namen *bâb (ilu) lamassi rabî*. (Nerigl. Nr. 1 (Langdon) I, 23, 29)[1]. Wenn die bisherigen Ausgrabungen in Babylon und anderen babylonischen Städten keine *šêdus* und *lamassus* zutage gefördert haben, so liegt das wohl daran, dass diese Städte nicht in plötzlichen Katastrophen zugrunde gingen wie Ninive und Dûr-Šarrukîn, sondern nach dem Untergange des neubabylonischen Reiches noch jahrhundertelang bewohnt waren, wodurch natürlich die Wahrscheinlichkeit der Erhaltung derartiger Stücke recht gering wird[2].

Die *šêdus* und *lamassus* sind zunächst gute oder böse Dämonen, im guten Sinne „Schutzgötter". Diese Bedeutung „Schutzgottheit" liegt vor in dem Tornamen „*Ištar-lamassu-ummânišu*" (Nebuk. Nr. 19 (Langdon), VII, 45), wohl auch in Nebuk. Nr. 9, 54 ff., wo „Erech seinen *šêdu*, Eanna seinen wohlgesinnten *lamassu*" zurückerhält, vielleicht ebenfalls in dem bereits angeführten Tornamen *bâb (ilu) lamassi rabî*. In der Prozession der Ninkarrak schreitet ein gnädiger *šêdu* und *lamassu*. (Keilschriftt. a. Assur rel. Inh. Nr. 16.) Als Schutzgötter bewachten sie die Eingänge der Paläste und Tempel. Nun ist aber nicht gesagt, dass sie immer gerade die aus Assyrien bekannte Form haben mussten und man konnte als *šêdus* und *lamassus* gewiss auch die „ehernen Stierbilder und Prachtschlangen" bezeichnen, die Nebukadnezar allenthalben an den Eingängen seiner Bauten aufstellen lässt und die wohl auch ein Jahrhundert früher schon dort standen, um die Tore zu bewachen, „auf Böse und Feinde das Gift des Todes auszusprühen" (Nerigl. Nr. 1, I, 27) und sie dadurch fernzuhalten, ganz wie in Assyrien. Freilich werden sie nie *šêdu* und *lamassu* genannt, doch da sie wie in Assyrien an den Toren standen und auch denselben Zweck hatten, so konnte der assyrische Chronist Assurbanipals leicht dafür die in Assyrien geläufigen Ausdrücke einsetzen, um seinen Landsleuten die Oertlichkeit der Ermordung Sanheribs anschaulicher zu machen. Dass diese Stier- und Schlangenbilder aus Bronze und nicht vielmehr aus Stein waren, braucht uns nicht weiter zu verwundern, auch in Assyrien gab es *lamassus* (und wohl auch *šêdus*) aus Bronze. (Asarh. V, 52; KB II, 136.) Uebrigens scheuten auch die babylonischen Könige die Kosten für Skulpturen aus dem immerhin schwer zu beschaffenden Stein nicht, es sei nur an den „Löwen von Babylon" in der Hauptburg erinnert, wo noch zahlreiche Fragmente ähnlicher Stücke gefunden worden sind. (Koldewey, Das wiedererersteh. Bab. S. 158.)

Den Hauptgrund für Babylon als den Ort des Mordes bildet aber noch immer die Stelle Assurb. IV, 70 ff., die so fest in den Zusammenhang eingefügt ist, dass man nur schwer an eine Paranthese denken kann: Babylon wird erobert — Šamaš-šum-ukîn stürzte sich ins Feuer — von denen, die sich gefürchtet hatten, ihm zu folgen, entrann keiner — die gefangenen Soldaten wurden niedergemetzelt — „den Rest der Ueberlebenden bei dem šêdu und lamassu, wo man Sanherib, meinen Grossvater, niedergemetzelt hatte, damals zu seinem Totenopfer hieb ich diese Leute daselbst nieder. Ihre abgehauenen Gliedmassen liess ich Hunde, Schweine usw. fressen. Nachdem ich diese Handlungen ausgeführt . . . ." (reinigte ich die Stadt). Wäre die Hinrichtung in Ninive geschehen, so hätte Assurbanipal gewiss nicht vergessen, das eigens zu bemerken, sonst geschieht das immer; vgl. z. B. Col. IV, 136 f., V, 5 u. v. a.

Noch ein zweites ist nicht zu übersehen: Es werden in der angeführten Stelle Babylonier für die Ermordung Sanheribs verantwortlich gemacht. Das war aber doch nur möglich, wenn die Tat in Babylon stattgefunden hatte, denn dass die eigentlich Schuldigen die Söhne Sanheribs, mithin Assyrer gewesen waren, war ja kein Geheimnis. Den Schein eines Rechtes musste auch Assurbanipal zu wahren suchen, das ist aber undenkbar, wenn die Ermordung Sanheribs in Ninive stattgefunden hatte; vgl. auch Winckler F. I, 418.

Die Wucht dieser Tatsachen brachte denn auch Winckler zu der Deutung נסרך = מרדך. Mag sie nun richtig oder falsch sein, jedenfalls ist auch aus der Erklärung נסרך = נמרד kein

[1] Vgl. dazu Streck, Assurbanipal S. 410.

[2] Da die babylonischen *šêdus* und *lamassus* zudem allem Anschein nach nicht aus Stein, sondern aus Bronze waren (s. u.), so ist auch aus diesem Grunde kaum auf eine Erhaltung zu rechnen.

Schluss auf den Ort des Mordes zu ziehen. Nimrod-Ninib ist ebensowenig der Gott Sanheribs, wie Marduk. Der Gott Sanheribs ist Assur und Ninibtempel gab es in vielen Städten.

Wenn die Niedermetzelung der Babylonier als „*kispu*" bezeichnet wird, so ist damit wohl kaum ein wirkliches Opfer mit strengem Ritual gemeint. Der Sinn ist einfach: Wie sonst Speisen und Getränke für die Seelenruhe der Verstorbenen dargebracht werden, so soll jetzt die Seele Sanheribs durch den Tod seiner einstigen unversöhnlichen Feinde befriedigt werden und gleichsam noch im Jenseits ihre Rache kühlen können und dadurch in noch viel höherem Grade Ruhe finden als durch ein gewöhnliches kispu.

Sanherib scheint sich gegen das Ende seines Lebens der babylonischen Partei wieder genähert zu haben, nur so ist seine Anwesenheit in Babylon, die Ermordung durch seine Söhne, die mit dieser Schwenkung seiner Politik nicht einverstanden waren, und der Aufstand in Assyrien zu erklären. Da Esagila damals noch in Trümmern lag, so muss das Opfer, bei welchem Sanherib seinen Tod fand, ein Opfer gewesen sein, wie es bei den feierlichen Grundsteinlegungen stattfand.

Man wird also an Babylon als dem Orte der Ermordung Sanheribs festhalten müssen.

Lexikographisches.

Von Bruno Meissner.

1. zûzu.

Es war von vornherein ziemlich wahrscheinlich, dass das in aramäischen Dialekten sich findende, eine Silbermünze (= 1 Silberdenar) bezeichnende Wort זוזא dort nicht genuin sei; denn die im Tanchuma Mattoth (s. Lévy, Wörterb. s. v.) gegebene Ableitung von זוז = weichen, „die זוזים heissen so, weil sie von dem einen weichen und dem andern gegeben werden", ist natürlich nur eine Spielerei. Auch die Erklärung von Krauss, Talm. Arch. II, 407 als „das Schillernde" dürfte nicht stichhaltig sein. Darum hat man schon lange vermutet, dass auch dieses Wort mit so vielen andern Kulturwörtern aus dem Akkädischen entlehnt sei, zumal die Grundbedeutung von *zûzu* „teilen" einer bestimmten Geldstückbezeichnung (vgl. z. B. פרסין) nicht ungünstig gegenüber steht, und Zimmern hat in seinen Akkadischen Fremdwörtern 21[1] akkad. *zûzu* „wohl (Silber)stück od. ä." als Prototyp von aram. *zûzâ* statuiert. Das Unsichere an dieser Zusammenstellung war nur, dass wir bisher die genaue Bedeutung von akkad. *zûzu* nicht kannten. *zûzu* findet sich schon in ganz alter Zeit als Eigenname (Ungnad, Akkad. Spr. 54), aber als Sinnwort kennen wir es nur aus einigen Vokabularnotizen. 92693, III 47 (CT XII 1 ff.) wird [cuneiform] mit der sumerischen Aussprache *ba-a* unter anderem durch *mi-iš-lum* = die Hälfte und *zu-ú-zi* erklärt. Daraus schloss schon Delitzsch HW 252 wohl mit Recht, dass auch *zûzu* (vor allem wegen der Grundbedeutung des Stammes זוז) vermutlich „Hälfte" bedeuten müsse. K. 4377, 9 (CT XVIII, 19) steht *zu-u-zu* unter einer Reihe von Synonymen *(mi(!)-su(!); da-al-bu; da-ai-lum; ṣa-ri-ri; a-na-ku; (ḫi-bi)-tum; sal-la; zu-u-zu; za-al-ḫu; ai-ra-ḫi),* deren Aequivalent zwar weggebrochen ist, das aber vermutlich ein glänzendes Metall (Silber oder Gold) war. Hieraus konnte man schliessen, dass *zûzu* voraussichtlich ein aus einem glänzenden Metall hergestelltes Halbstück bedeutete. Diese Vermutung wird aufs schönste bestätigt durch ein, augenscheinlich der Nabnîtu-Serie angehöriges Konstantinopler Vokabular (C. 4530), das Kol. III, 40 ff. folgende Angaben macht:

[cuneiform] = *za-a-zu*
[cuneiform] = [cuneiform]
[cuneiform] = [cuneiform]
[cuneiform] = *ši-it-tum*
[cuneiform] = *zu-ú-zu*

Wir lernen daraus also, dass *zûzu* ein halbes Sekelstück war, so dass wir [cuneiform] nicht nur *mišil šikli*, sondern auch *zûzu* lesen können.

2. nabalkattu.

Asarhaddon erobert die Stadt Memphis durch *pil-ši nik-si na-bal-kat-ti* (Berl. Asarh. Rs. 43). Nach dieser Stelle wird auch in der Bavianinschrift Z. 45 *pil-ši(!)u na-bal-kat(!)-ti*[1] zu emendieren sein; es sind dies die Instrumente, durch die Babylon zu Fall gebracht wurde. Sm. 279, 12 (Meissner, Supplem. Aut. 18) wird *[na]-bal-kat-tu* unter mehreren Schutz- und Trutzwaffen (z. B. *[a]-ri-tu; [k]a-ba-bu; [sir]-ia-am*) genannt. Deshalb wird *nabalkattu* auch eine Angriffswaffe oder wenigstens ein Instrument

[1] Dass Zimmern ebendort S. 3 meine Bemühungen um die Fremdwörterfrage anerkennt, ist sehr freundlich von ihm, korrigieren möchte ich nur den dort gebrauchten Ausdruck „neuerdings" („wie gerade Jensen und neuerdings Meissner und Holma"). Ich habe mich um die Auffindung akkadischer Fremdwörter im Aramäischen seit dem Jahre 1889 (vgl. ZA IV, 267; WZKM IV 115; 118; 127 usw.) bemüht; eine seit 26 Jahren fortgesetzte Tätigkeit kann man nicht gut mit dem Worte „neuerdings" bezeichnen.

[1] Das [cuneiform] wird wohl ein Editionsfehler für [cuneiform] sein.

bezeichnen, um eine feindliche Stadt zu erobern. Der § 125 von Hammurapis Gesetz zeigt aber, dass auch in ein Privathaus vermittelst *pilšu* und *nabalkattu* ein Einbruch verübt werden kann. Leider ist der von Scheil DEP X 83 publizierte, von Ungnad als § 76 gezählte Paragraph des Gesetzbuches nicht gut erhalten; aber auch hier werden *nabalkattu* und *palâšu* nebeneinander erwähnt. Da nun *nabalkutu* zweifellos die Bedeutung „übersteigen, hinübersteigen" hat (z. B. CT XVI, 14, 54: *ana urija ai ibbalkitûni* = auf mein Dach mögen sie nicht hinübersteigen; Maḳlû II, 154: *kîma pitikti ana nabalkutija* = um mich wie eine Lehmmauer zu übersteigen), so bedeutet *nabalkattu* „das Hinübersteigen, Einsteigen" oder das Instrument zum Hinübersteigen d. i. „die Leiter" (so vermutete schon Jensen bei Schrader, Sendschirli I, 43). Das Haus wird also durch ein Loch in der elenden Lehmmauer oder durch Einsteigen ausgeraubt, die feindliche Stadt durch Breschelegen und Leitern erobert. Eine Illustration der Einnahme einer Stadt durch *pilšu* und *nabalkattu* bietet das bei Layard, Mon. I, 20 publizierte Relief Assurnaṣirpals, wo rechts unten ein assyrischer Krieger mit seinem Schwerte ein grosses Loch in die Mauer der feindlichen Stadt gebohrt hat, während daneben ein anderer Soldat sie auf einer hohen Leiter übersteigt.

3. *narḳû.*

Die Bedeutung „Zuflucht" war für das Wort *markîtu* schon seit langem erwiesen; s. Delitzsch HW 619. Daneben kommt auch die Form *nirkîtu* (Thureau-Dangin, 8me camp. de Sargon Z. 255) vor. Das zu diesen Substantiven gehörige Verbum ist nunmehr auch in mehreren Formen nachgewiesen worden. In I, 2 bedeutet es „Zuflucht gewähren"; vgl. CH. VIII, 43: *wardam* . . . . *ḫalgam* . . . *ina bîtišu ir-ta-ki* = einem entflohenen . . . . Sklaven . . . . hat er in seinem Hause Zuflucht gewährt. Nicht ganz klar ist die Bedeutung bei Knudtzon, Amarna Nr. 161, 32: *ti-ir-ta-ki-i-mi* = du hast dich zurückgezogen(?). *narkû* (IV, 1) hat die Bedeutung „sich flüchten, seine Zuflucht nehmen"; vgl. Ebeling, Assur Nr. 31 Rs. 16: *ana zikir šumešunu na-ar-ki* = auf die Nennung ihres Namens flüchte. Das Ideogramm ist *ḪA-A*, das sonst = *ḫalâku*, *na'butu* ist. Das neuerdings von Clay, Yale University Coll. I, 85 ff. publizierte Vokabular bietet Kol. I, 13 folgende Gleichungen:

. . . . . = [[illegible]] = [illegible] d. i. *ša-aiaku*]-*ku-ú-a*- [illegible] d. i. *i-gub* = *ḫa-la-ku*; *na-bu-tu*; *nar-ḳu-u*[1].

[1] Korrekturzusatz: Vgl. jetzt auch Ungnad ZDMG 71, 126.

Diese Schreibung beweist, dass als Stamm der Wurzel nicht רכי resp. רכא, sondern רקי anzusetzen ist. Ob er mit arab. رقى zusammenhängt, erscheint mir fürs erste noch unsicher.

Zur Serie ḫarra = ḫubullu.

Von A. Schollmeyer.

Als weiteres Duplikat zur III. Tafel der Serie ḫarra = ḫubullu ist ausser den von Meissner und Ungnad (OLZ 1915, 136; 1917, 73) besprochenen Texten das von Scheil, Recueil de travaux Vol. XXXVI (S. 12 des Separatabzuges) veröffentlichte Fragment zu nennen, das bereits von Scheil als Duplikat zu Rm. 367 erkannt wurde. Mit Kol. II, Z. 41 nach der Zählung Meissners (MVAG 1913, 2 S. 18) setzt das anscheinend zweikolumnige Fragment ein und bricht mit Z. 58 des Textes ab.

Die bemerkenswerten Varianten und Abweichungen sind bereits von Scheil verzeichnet. In Z. 44 scheint [giš]-ḫa-šur = sap-[pan-du][1] zu sein, obwohl Scheil keine Ergänzung wagt. Beachtenswert ist ferner giš-kib-gal = ḫa-aḫ-[ḫu], das sonst auch kameššeru entspricht. In der vorletzten Zeile bietet das Duplikat [giš-l]am-ga[r = bu-ṭu-ut-tu]; vielleicht ist das unsichere gar mit Meissner Kol. II, Z. 57 gal zu lesen.

[1] Zu sappandu = Senf (sinapis alba) vgl. Holma, Kleine Beiträge zum assyr. Lexikon S. 78.

Reste der Sprache von Ḫanigalbat?

Von Otto Schroeder.

Neben den zahlreichen sumerisch-akkadischen Vokabularen haben sich eine geringe Anzahl von Vokabularbruchstücken erhalten, die zweifellos Unsumerisches Sprachgut behandeln, ohne dass wir bisher in der Lage wären, dieses Sprachgut näher zu bestimmen. Ich erinnere an VR 20 Nr. 4, wo wir Z. 57—60 die Gleichungen lesen:

ku = *a-na-ku*
li = *at-ta*
še = *šú-ú*
ši = *šú-a-tum*

(Vgl. dazu Delitzsch, Sumerische Grammatik S. 24, Anm. 1). Etwas umfangreicher ist das Stück VR 27, 31 ff.; dort finden wir zunächst in Zeile 34—37 folgende Gleichungen:

lù = *a-na-[ku]*
ku = *at-ta*
la = *šú-ú*
li = *šú-a-tum*.

Man beachte, dass in beiden Stücken die Anordnung der akkadischen Spalte die gleiche ist; es handelt sich um zwei verschiedene Sprachen;



die des zweiten Fragments lässt sich vielleicht bestimmen.

Hierzu ist die elfzeilige Inschrift des Agabtaḫa verwertbar, die Scheil in „Délégation en Perse, Mémoires Vol. II (Textes élamites-sémitiques I)" S. 95 f. und pl. 20 mitteilte. Sie stammt von einem Manne namens *A-ga-ab-ta-ḫa*, der unter Kaštiliaš aus Ḫanigalbat entfloh und am Hofe dieses Königs Zuflucht fand; er nennt sich in seiner Inschrift *mu-un-na-bi-it-tum Ḫa-li-gal-ba-tu-ú* „Ḫanigalbatäischer Flüchtling", legt also merkwürdigerweise auf die Tatsache seiner Flucht aus dem Vaterlande gewissen Nachdruck, wie es etwa die französischen Réfugiés taten.

Bei Besprechung unserer Inschrift sagt Winckler (OLZ 1901 Sp. 451 = Kritische Schriften II S. 97): „Merkwürdig ist die Schreibung *Ḫa-li-gal-ba-tu-ú*. Mit Scheil muss man daraus zunächst die Lesung *li* des *ni* der gewöhnlichen Schreibung folgern, aber in Tel-Amarna wird es einmal mit *na* geschrieben, so dass wohl hier eine schlechte Schreibung oder ein Versehen anzunehmen ist." Da wir bisher nur die Schreibungen *Ḫa-ni-gal-bat*, *Ḫa-na-kal-bat* (VAT 333, 10 = VAS XI Nr. 146) fanden, ist eine Lesung mit *l* statt *n* einfach unmöglich, wenngleich man sich hin und her unter dem Einfluss des Agabtaḫa-Textes zu deren Annahme bewogen fühlte. — Nun wäre noch eine dritte Möglichkeit da, dass es sich nicht um eine „schlechte" Schreibung handelt, sondern dass der Inschriftschreiber sich besonders fein ausdrücken wollte; das scheint in der Tat so gewesen zu sein.

Man beachte nämlich, dass sich VR 27, 43 ff. für *LI* folgende akkadische Werte finden: *i-na*, *a-na*, *šá-a* usw. Welcher Sprache dieses *li* angehört, sagt das Vokabular nicht; nichts schliesst daher die Annahme aus, dass es sich um ein Wort der Sprache von Ḫanigalbat handelt. Agabtaḫa, der „ḫanigalbatäische Flüchtling" schreibt in seiner Inschrift Babylonisch, aber er erlaubt sich die Freiheit, in ihr *LI* mit dem Lautwert *ana* zu benützen, weil das ḫanigalbatäische *LI* einem akkadischen *ana* entspricht. Wenn ein voller Beweis für meine Vermutung, dass VR 27 ein ḫanigalbatäisch-akkadisches Vokabular ist, hierdurch nicht geliefert ist, so mag man doch die Möglichkeit der Erklärung für später im Auge behalten.

Zur Etymologie von ܐܝܓܐ.

Von P. S. Landersdorfer.

Bei Jakob von Sarug findet sich in der Homilie über den Fall der Götzenbilder (Martin, ZDMG 29, S. 145, Bedjan, Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis, tom. 3, S. 795) Vers 62 der Ausdruck ܕܡܝ̈ܐ ܐܝܓܐ. Das Wort ܐܝܓܐ scheint sonst im Syrischen noch nicht belegt zu sein, wenigstens von den mir zu Gebote stehenden Lexica führt es Brun überhaupt nicht auf, während Brockelmann lediglich unsere Stelle zitiert. Aber auch die Etymologie des Wortes bietet Schwierigkeiten, da sich weder im Syrischen noch in den übrigen semitischen Sprachen eine entsprechende Wurzel zu finden scheint.

Die Bedeutung lässt sich leicht aus dem Zusammenhang festlegen. Schon der Zusatz ܕܡܝ̈ܐ deutet darauf hin, dass es sich höchstwahrscheinlich um ein Wasserbehältnis handelt. Da sich ferner die in Betracht kommende Stelle auf den heidnischen Kult von Mabug-Hierapolis bezieht und wir anderweitig wissen, (Lukian, de dea Syra 10 u. 32), dass im Kult der Atargatis der heilige Quellteich eine Hauptrolle spielt, kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, dass mit ܕܡܝ̈ܐ ܐܝܓܐ dieser heilige Teich gemeint ist (vgl. meine Schrift: Die Götterliste des Mar Jacob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder, S. 51 f.).

In Ermangelung einer befriedigenden semitischen Etymologie möchte ich die Vermutung aussprechen, dass ܐܝܓܐ sumerischen Ursprungs ist. Zunächst möchte man an *egâ* „Flut, Hochflut" denken (Delitzsch, Sum. Glossar S. 30), aus a-gê-a (𒀀𒂊𒀀), wobei dann, da eine direkte Entlehnung aus dem Sumerischen doch kaum anzunehmen ist, das akkadische agû (Delitzsch, HWB S. 15) die Vermittlerrolle gespielt haben müsste. Doch hat diese Annahme wegen des a-Lautes einige Schwierigkeit, da nicht einzusehen ist, warum im Syrischen ein i-Laut daraus hätte werden sollen. Ich möchte darum eher an *e(g)* „Graben, Kanal" denken, das als *iku* in das Akkadische übergegangen ist (Delitzsch, Glossar, S. 29), welch letzteres ohne Schwierigkeit in syrisch ܐܝܓܐ wieder zu erkennen ist.

Eine Mond- und Sonnenfinsternis im Alten Testament.

Von Wilhelm Erbt.

Im Hesekielbuche steht eine Sammlung von Aussprüchen gegen den König von Aegypten. Jeder von ihnen wird durch ein Datum eingeleitet. Jeder von ihnen ist mit einer Deutung versehen worden, die ihn auf die Zeit Nebukadnezars bezieht. Bereits Winckler hat den Nachweis geführt, dass Apries und Amasis, die Pharaonen dieser Tage, nicht in Be-



tracht kommen. Ihre Auseinandersetzung hat viel später, um 570 stattgefunden.

Die Rekonstruktion des ersten Aegypter-Spruches vom 12. X. 10 der Aera, die mit dem Herbst 537 beginnt, führt, um es kurz zu sagen, zu folgendem Ergebnis:

29 [1]⟨Es geschah⟩ im zehnten Jahre,
im zehnten, am 12. des Monats,
⟨da kam Jahwes Hand über mich,
und er sprach zu mir⟩: [2]Menschensohn!

[3]Sprich [7]zum Hause Israel:
30 [2]So sagt Jahwe: Jammert:
Weh über den Tag! Denn nahe ist der Tag,
[6]da fallen, die Aegypten stützen.

Im Frühling 527 begannen die Rüstungen des Kambyses gegen Amasis. Unser Prophet warnt die zurückgekehrten Exulanten in Jerusalem vor dem Anschluss an Aegypten, den der Fürst Šešbaṣar von Israel zu vollziehen beabsichtigte. Eine zweite dringlichere Warnung ergeht wenig später im Herbst 527 (30_{20}). In Aegypten scheinen die griechischen Söldner des Königs unzuverlässig geworden zu sein. Herodot erzählt von der Flucht des Halikarnassers Phanes zu Kambyses (III, 4). Unser Prophet weist seine Volksgenossen darauf hin, dass der Arm Pharaos gebrochen sei und nicht wieder die Kraft bekommen werde, das Schwert zu ergreifen. Er hält also Aegyptens Widerstandskraft für gebrochen. Zwei Monate später wird die Warnung noch feierlicher und dringender. Der Prophet wendet das Gleichnis von dem Te'aššûr-Baume im Paradiesgarten an, der gefällt wird. Derselben mythushaltigen Fabel hat er sich auch im Kap. 17 bedient; nur spielt hier die Wendung von dem Holzfäller herein (Jes. 14_8, Matth. 3_{10}, vgl. meine Schrift Jesus S. 48).

Das Datum des nächsten Spruches (32) hat der Bearbeiter zu ändern versucht. Ursprünglich ist der 1. XII. 11, während der Bearbeiter daraus den 1. X. 12 zu machen versucht hat. Das alte Datum ist nicht vergessen worden, sondern hat sich in einer Randglosse der Handschrift, auf die unsere Textgestalten zurückgehen, erhalten. MT hat aus Bearbeitung und Randglosse den 1. XII. 12 komponiert (Beweis: er konnte 32_{17} nicht den 15. I. 12 folgen lassen), die LXX-Handschriften lesen teils den 1. X. 12, teils 1. XII. 11. Unser Prophet nimmt in dem Spruche das Bild vom Drachen auf, den Jahwe bekämpft:

Du bist wie der Drache [im Meer], du sprudeltest mit deinen Nüstern,
Trübtest die Wasser [mit deinen Füssen], rührtest seine Fluten auf. [So spricht Jahwe.]
Aber ich will über dich ausbreiten mein Netz [in der Gemeinde vieler Völker] und dich emporziehen [mit meinem Fangnetz]
und [dich werfen] ans Land [auf die Fläche des Feldes] dich schleudern ⟨und mein Schwert fliegen lassen.⟩
Und ich will tränken das Land mit dem ⟨Fluss deines Blutes⟩.
Bei deinem Erlöschen wird der Mond sein Licht nicht leuchten lassen.

Zu den einzelnen Zeilen folgende Anmerkungen:

1. Der Bearbeiter setzt für den Drachen ein: „Jungleu der Völker — du bist dahin." Der Einschub „im Meer" ist aus der Randglosse „im Wasser" entstanden.

2. „Mit deinen Füssen" ist erläuternde Randglosse. Mit der Wendung „so spricht Jahwe" will der Glossator den angeblichen Beginn der Jahwerede kennzeichnen.

3. „In der Gemeinde vieler Völker" gehört dem Bearbeiter an. Dieser Einschub hat die folgende Verbform verunstaltet. „Mit meinem Fangnetz": entstanden aus חרבי, das glossenhaft zur folgenden Zeile nachgetragen war und hier falsch eingetragen wurde.

4. „Ich will dich werfen auf die Fläche des Feldes" ist erläuternde Glosse eines Lesers, der auch 29_5 ähnlich eingegriffen hat. Von ihm rühren dann wohl auch die Vögel des Himmels und die Tiere des Landes her, die ebenso 29_5 auftreten. Seine Erläuterung aber hat dieser Glossator aus Kap. 31 herübergenommen[1], wo die Lebewesen als Schützlinge der Zeder ihr Recht haben. Auf die Glosse überhaupt kam er durch die Worte: „ich will fliegen lassen mein Schwert". חרבי stand nachgetragen am Rande oder bereits an falscher Stelle im Text eingetragen. Die Verbform von עוף führte auf die Vögel des Himmels. Der Bearbeiter, der jene Worte des Urtextes im zehnten Verse ausdeutete, hat uns so in die Möglichkeit versetzt, sie wiederherzustellen, nachdem die in den Text gedrungene Glosse sie vernichtet hatte. Wahrscheinlich war die Textstelle überhaupt etwas verwischt. Zum Drachenkampf gehören Netz und Sichelschwert (vgl. meine Schrift MVAG 1912, 2 S. 125).

5. Auch diese Zeile hat in Vers 5 und im Schlusse von Vers 6 eine erläuternde Glosse erhalten: „Ich will dein Fleisch auf die Berge bringen und mit deinem ⟨Blute⟩ die Täler füllen", „und die Rinnsale sollen von dir voll werden". Dabei ist ihr Schluss צפת דמך verunstaltet worden.

---

[1] In dieser Weise, dass Wendungen aus dem einen in den anderen Spruch eingetragen wurden, sind die Orakel überhaupt aufgefüllt worden. So ist das Hinabfahren in die Unterwelt in der Fabel von der Zeder aus 32_{17} ff. herübergenommen.



6. Der Bearbeiter fügte zunächst ein: Bei deinem Erlöschen „die Sonne, ich will sie verhüllen“, und der Mond wird sein Licht nicht leuchten lassen, „und ich will Finsternis über das Land bringen, ist Jahwes Spruch“. Während der Urtext eine Mondfinsternis bei dem Erlöschen des Drachen ankündigt, verwandelt der Bearbeiter durch seinen Einschub den himmlischen Vorgang in eine Sonnenfinsternis. Spätere Glossatoren machten dann aus dem Vorgang in der Gestirnwelt ein Unwetter: ich will die Sonne „mit Gewölk“ verhüllen — bei deinem Erlöschen „will ich den Himmel verhüllen und seine Sterne schwärzen“ — „alle Lichtträger am Himmel will ich deinetwegen schwärzen“.

Den durch unseren Spruch angekündigten Tod Pharaos feiert der Prophet am 15. I. (LXX) 12 seiner Aera (32 17 ff.). Am Tage vorher muss also mit dem „Erlöschen des Drachen“ die Mondfinsternis stattgefunden haben. Diese Mondfinsternis ist die totale in der Nacht vom 16/17 September 526 (Ginzel, Handbuch der Chronologie II S. 537). Der 1. I. 12 unseres Propheten begann also mit dem „Neulicht“ nach dem Neumonde am 1, 88. IX. für den Meridian von Greenwich. Um die Zeit der Mondfinsternis aber trat auch die Sonne in das Bild der Wage, und damit begann zugleich das Sternbild des Ophiuchus und Serpens, das die Babylonier als Drachen (UT.KA.GAB.A) fassten, zu „erlöschen“. Im Herbst 526 ist tatsächlich Amasis von Aegypten gestorben. Das Schicksal Psammetichs, seines Nachfolgers, interessierte ihn naturgemäss nicht mehr; denn da war das Schicksal Jerusalems, das er wenden wollte, solange es Zeit war, entschieden. Am 5. X. 12, also Ende Juni 525, hört er in Babylonien den Fall der Stadt.

Liegt der 15. I. 12 fest, so können wir uns ein ziemlich genaues Bild von der Zeitrechnung unseres Propheten machen. Uns sind zufälligerweise die babylonischen Schaltjahre von 537 ab vollständig bekannt (Ginzel a. a. O. I S. 133). Die Annahme liegt nicht fern, dass sie, da sie für die babylonischen Juden massgebend waren, auch für Jerusalem und unsern Propheten galten, die selbst wieder von der dortigen jüdischen Gemeinde abhängig waren. Schaltjahre waren mit einem Adar II 536, 533, 525, mit einem Elul II 537, 530, 527. Wir werden davon ausgehen müssen, dass die Einsetzung eines Elul II im Jahre 537 deswegen notwendig war, weil der Tišri sonst mit dem Anfang August begonnen hätte. Die Aera des Hesekielbuches beginnt daher mit dem Neulicht nach dem Neumond 3, 01. IX. 537. Die Daten des Hesekielbuches lassen sich dann nach babylonischer Rechnung dahin festlegen:

Hes. 1 1: 5. IV. 3 = ca. 15. Dezember 535.
8 1: 5. V. 6 = ca. 10. Januar 531.
20 1: 10. V. 7 = ca. 5. Januar 530.
29 1: 12. X. 10 = ca. 31. Mai 527.
30 20: 7. I. 11 = ca. 22. Sept. 527.
31 1: 1. III. 11 = ca. 13. Nov. 527.
32 1: 1. XII. 11 = ca. 5. Aug. 526.
32 17: 15. I. 12 = 18. Sept. 526.
33 21: 5. X. 12 = ca. 29 Juni 525 (also Ende Mai 525 Fall Jerusalems. Aus Daniel 8 14 lässt sich, wenn man Esr. 3 6 zu Hilfe nimmt, als Tag des Aufhörens des regelmässigen Opfers der 30. Mai 525 berechnen).
Hes. 40 1: 10. I. 15 = ca. 10. IX. 523. — Abschluss und Herausgabe des Urtextes, einer Sammlung von Sprüchen, die einen Ueberblick über die Geschichte des nachexilischen Jerusalems geben und ein Programm für die bevorstehende Zeit entwickeln, 190 + 40 Tage nach dem 10. IX. 523 = ca. 28. April 522 (am 5. April ergriff der Mager Gaumata die Herrschaft, „darauf starb Kambyses durch eigene Hand“).

Der Bearbeiter, der das Hesekielbuch „nach Jahren unserer Gefangenschaft“, nach einer Aera datieren lässt, die mit dem Jahre 597 beginnt, lässt seine Sonnenfinsternis am 1. X. 12. stattfinden. Wir kommen so in das Jahr 586/85. In dieser Zeit hat am 28. Mai 585 die berühmte Sonnenfinsternis stattgefunden, die Thales von Milet nach Herodot I 74 vorausgesagt haben soll (Ginzel a. a. O. II S. 525)[1]. Das Jahr 12 der vorausgesetzen Aera hätte darnach nach dem Neumonde am 4, 71. IX. 586 begonnen, ein durchaus möglicher Jahresanfang. Anderseits aber musste der Bearbeiter ein anderes Sternbild statt des Drachen wählen. Er fügte zu dem Drachen den „Jungleu der Völker“ und erzeugte so den ägyptischen Löwen mit der Schlange.

Besprechungen.

Hussey, Mary Inda: Sumerian Tablets in the Harvard Semitic Museum. Part I: Chiefly from the reigns of Lugalanda and Urukagina of Lagash. Copied with introduction and index of names of persons. (Harvard Semitic Series. Volume III.) VIII, 36 S. u. 81 Tafeln. 4°. 1912. — Part II: From the time of the dynastie of Ur. Copied with synopsis of the contents of the tablets and indexes. (Harvard Semitic Series, Volume IV.) VIII, 48 S. u. 76 Tafeln. 4°. 1915. — Geb. je M. 20 —. Leipzig, J. C. Hinrichs. Bespr. von Wilh. Förtsch, Hetzles bei Erlangen.

Zwei prächtige Bände! Der 1. Band enthält 75 autographische und sechs Lichtdrucke, der 2. Band 70 autographische und sechs Lichtdruck-Tafeln. Die Autographien sind vorzüglich ausgefallen, fast zu schön; gegen ihre Zuverlässigkeit hege ich auf Grund verschiedener Stichproben, die sich durch Vergleich mit den Photos machen lassen, nicht die geringsten Be-

[1] Doch vgl. Hüsing OLZ 15 Sp. 113.

denken. Im 1. Band wird eine kurze Klassifizierung, im zweiten eine ausführliche Analyse der jeweils publizierten Texte gegeben. Im 2. Band finden sich Verzeichnisse der Personen-, Orts- und Baulichkeitennamen, während der erste sich mit einem Personennamenverzeichnis begnügt. Für letzteren wäre indes ein Verzeichnis der Baulichkeiten gar nicht so ohne. Ich möchte nur auf Nr. 41 hinweisen; da hätten wir gleich [B]a-gá, Íb-gal, Ša(g)-pa(d), [K]i-a-nag von Lagaš, Gi-ka-na, Nin-ni-gar-ra, Abzu, ÈŠ und Ib-kû-kú. Ein Ortsnamenverzeichnis für den 1. Band würde nicht viel Mühe verursacht haben. Sehr vermisse ich in beiden Bänden Verzeichnisse der Götternamen; bei Behandlung derartiger alter Texte sollte von solchen nicht abgesehen werden. In I 41, II 54 und ähnlichen fordern die Göttergruppen zur Anlegung eines Verzeichnisses geradezu heraus.

Betrachten wir den 1. Band etwas näher! Nr. 1 verrät sich sofort als eine Tafel aus Fara, der Sintflutstadt Šuruppak. Tafelform und Schriftduktus genügen zur Erkenntnis für den Eingeweihten; als ganz zwingender Beweis sei auf die mit ^{d}SU.KUR.RU (Lesung unbekannt; wohl eine weibliche Gottheit, da als ^{d}Nin-lil [Deimel, Panth. babyl., Nr. 2857] erklärt) zusammengesetzten Personennamen ^{d}SU.KUR.RU-ur-sag, ^{d}SU.KUR.RU-dugúd^{mušen}, ^{d}SU.KUR.RU-še-gùb, ^{d}SU.KUR.RU-kúr, ^{d}SU.KUR.RU-nu-me hingewiesen. Der nur zum geringen Teil erhaltene Text stellt eine Personenliste dar. Die übrigen Tafeln sind Wirtschaftstexte aus dem Archiv der Fürsten Lugalanda und Urukagina von Lagaš; aus dem Archiv von Enlitarzi findet sich nichts darunter. Nr. 2, 3 und 4 werden von Hussey als „general statements of monthly expenses" bezeichnet. Die Schlussunterschriften davon sind: Nr. 2: gú-an-šú $60 \times 5 + 10 \times 3 + \frac{3}{4} + \frac{1}{8}$ še gur-sag-gál še-ba še-gar lù-^{d}ba-ú-ge-ne šá(g)-šá(g) dam uru-ka-gi-na lugal lagaš^{ki}-ka en-ig-gal là-banda ganun ^{d}ba-ú-ta e-ne-ba IV. „In Summe 330 gur-sag-gál 126 sila Gerste, Auszahlung an Gerste und Verausgabung an Gerste für die Leute der Göttin Ba-ú; Šá(g)-šá(g), Gemahlin des Uru-ka-gi-na, des Königs von Lagaš; En-ig-gal, der Intendant, hat es aus dem Speicher der Göttin Ba-ú an dieselben ausbezahlt. 4. Jahr." — Nr. 3: gú-an-šú $60 \times 5 + 10 \times 4 + 2 + \frac{1}{2} + \frac{1}{8}$ še gur-sag-gál $10 \times 5 + \frac{1}{2} + \frac{1}{24}$ ziz-babbar $10 + 4 + \frac{1}{2} + \frac{1}{2}$ ziz-gú-nunuz še-ba še-gar ziz-gar ^{d}ba-ú šá(g)-šá(g) dam uru-ka-gi-na lugal lagaš^{ki}-ka itu amar-a-a-si(g)-ga en-ig-gal là-banda ganun sar-ta e-ne-ba II. lù šuku-durub(?)-ba V ba-an lù itu-da-ge XII ba-an „In Summe 342 gur-sag-gál 90 sila Gerste, 50 gur-sag-gál 78 sila weisser Emmer, 14 gur-sag-gál 84 sila buntrötlicher(?) Emmer; Auszahlung an Gerste, Verausgabung an Gerste und Verausgabung an Emmer für die Göttin Ba-ú; Šág(g)-šá(g), Gemahlin des Uru-ka-gi-na, des Königs von Lagaš; Monut Amar-a-a-si(g)-ga; En-ig-gal, der Intendant, hat es aus dem Gartenspeicher an sie (d. i. Leute der Göttin Ba-ú) ausbezahlt. 2. Jahr. Für die Kostgänger 5. Auszahlung; für die Monatslohnempfänger 12. Auszahlung." — Nr. 4: šu-nigín $60 \times 2 + 10 + 2 + \frac{1}{2} + \frac{1}{24}$ še gur-sag-gál še-ba še-gar lù-^{d}ba-ú-ge-ne-kam uru-ka-gi-na lugal lagaš^{ki}-ge ganun ^{d}ba-ú-ta e-ne-ba V. „Insgesamt 132 gur-sag-gál 78 sila Gerste, Auszahlung an Gerste und Verausgabung an Gerste für die Leute der Göttin Ba-ú; Uru-ka-gi-na, der König von Lagaš, hat es aus dem Speicher der Göttin Ba-ú an sie ausbezahlt." Nr. 5 — Nr. 13 sind Auszahlungen an lù-šuku-durub (?)-ba-méš „Kostgänger" und zwar wird in Nr. 5 die Auszahlung in Emmer (ziz-ba), in den übrigen in Gerste (še-ba) geleistet; Nr. 15 u. Nr. 16: še-ba igi-nu-dŭ ša(g)-dub-ḫal(?) ^{d}ba-ú; Nr. 17: še-ba igi-nu-dŭ il ša(g)-dub-ḫal(?) lù ú-rum ^{d}ba-ú; Nr. 18: še-ba igi-nu-dŭ il ša(g)-dub-ḫal(?) é ^{d}ba-ú-ka; Nr. 19: lù še-ba e-kid-a-méš; Nr. 20 še-ba gím-dumu ^{d}ba-ú; Nr. 21 u. Nr. 22: še-ba gím-dumu ú-rum ^{d}ba-ú; Nr. 23: še-ba gím-dumu é ^{d}ba-ú-ka; Nr. 24: še-ba gím-dumu il igi-nu-dŭ ša(g)-dub-ḫal(?) é ^{d}ba-ú-ka; Nr. 25, Nr. 26, u. Nr. 27: še-ba lù TUR.TUR-la-ne; Nr. 28: zí(d) šu-kû ú-rum ^{d}ba-ú; Nr. 29; še-ba šu-kû ab-ba ^{d}ba-ú-ge-ne; Nr. 30 mit Nr. 36: še-gar ziz-gar sá-dú(g) itu-da; Nr. 37: še kú-a gu(d)-udu; Nr. 39: gan ú-rum ^{d}ba-ú; Nr. 38 u. Nr. 40: gan šuku ki-a. Besondere Beachtung verdient Nr. 41. Es ist dies eine Opferliste aus dem 4. Jahre des Urukagina. Behandelt ist dieselbe bereits worden von mir in Rivista degli studi orientali, Vol. VII, S. 178 ff. und Religionsgesch. Studien I (MVAG 1914, 1), S. 96 ff. und 62 ff.; ferner von Landsberger, Der kultische Kalender I, S. 50 (48 ff.). Nr. 41 (ein Duplikat zu Allotte de la Fuye, Documents présargoniques, Nr. 45) enthält Opfergaben, welche am Še-kú-Fest der Göttin Nazi[1] von

[1] Nach einer persönlichen Mitteilung Hommel's an mich ist die CT 29 pl. 46, 25 bei ^{d}NINA stehende (neubabylonisch geschriebene) Glosse nicht *na-maš-še*, sondern *na-zi* zu lesen; eine Göttin Nazi ist auch sonst bekannt, siehe Deimel, Panth. babyl., Nr. 2253 f. Auch Zimmern, König Lipit-Ištar's Vergöttlichung, S. 40 A. 2 hegt Zweifel an der Glosse *na-maš-še*. — Ich nehme ^{d}Nazi als vorläufige Lesung für ^{d}NINA an.



dem Intendanten En-ig-gal verteilt worden sind ([nig-giš-tag-ga ezen še-kú ^{d}nazi-ka-ka en-ig-gal] lù-banda e-ḫa-la). Die Opferempfänger sind am 1. Tag: [^{d}Nin-gir-su] vom [B]a-gá, ^{d}Ninni vom Ib-gal, ^{d}Nazi vom Ša(g)-pa(d), das Ki-a-nag von [Lagaš]; am 2. Tag: ^{d}Nazi; am 3. Tag: ^{d}Nazi, ^{d}En-ki vom Gi-ka-na, ^{d}Nin-gir-su von Nin-ni-gar-ra, ^{d}Nin-gún, ^{d}Dumu-zi von Abzu, ^{d}Pa-sag, ^{d}Èš-ir-nun, ^{d}Ḫe-túr, ^{d}Nin-úr, ^{d}Nin-dub, ^{d}Ezinu, ^{d}Dun-REC 230 von Èš, ^{d}Nin-šubur, ^{d}Nin-a-su, ^{d}Mes-an-du, das Ìb-kû-kú, ^{d}Gà-tum-du(g), ^{d}Ninni, ^{d}Lugal-úru^{ki}, das Ki-a-nag, Ur-túr. Von Nr. 42 — Nr. 52 sagt Hussey lediglich „are heterogenous character". Nr. 42 handelt von Messungen; vgl. Obs. 1, 10—2, 7: 1 nig-dú dagal-bi I gi gid-da-bi I gi I ú I šu-bad šu-si 1 nig-dú II kam-ma dagal-bi I gi gid-da-bi I gi I ú I šu-bad šu-si; Nr. 43: lù A-en-ra-gub-méš; Nr. 44: Fisch- und Häutelieferung der Fischer der Göttin Ba-ú; Nr. 45: Häutelieferungen an Amar-^{d}ezinu, den Gerber; Nr. 46: Getreidelieferung für Brauer; Nr. 47: úz ú-rum ^{d}ba-ú; Nr. 48: Abrechnung über Bier; Nr. 49: Notiz über landwirtschaftliche Geräte; Nr. 50: Notiz über Saatgerste; Nr. 51 und Nr. 52: Notiz über Nutzpflanzen.

An Monatsnamen der vorsargonischen Periode bieten die Texte nichts neues. Es sei lediglich auf itu ezen ab-è *lagaš*^{ki} (Nr. 17) für das gewöhnliche itu ezen ab-è (siehe Landsberger, a. a. O., S. 41) hingewiesen.

Im Verzeichnis der Personennamen könnte man natürlich manche Namen auf andere Weise wiedergeben als Hussey es tut. Ob dies aber besser wäre, soll durchaus nicht gesagt sein; die Erforschung der sumerischen Namen ist noch nicht weit fortgeschritten. Die im folgenden gemachten Verbesserungen bzw. Vorschläge gründen sich fast durchweg auf Lesungen, welche erst nach Erscheinen des Bandes bekannt geworden sind, von der Verfasserin also noch nicht angewendet werden konnten. An-palil anstatt An-igi-gub, Babbar-palil anstatt Babbar-igi-gub, É-^{d}im-dugúd^{mušen} anstatt É-^{d}Im-gi(g)^{hu}, Gan-gigir-sag anstatt Gan-ginar-sag, Gan-NAB anstatt Gan-^{d}An, Gím-NAB anstatt Gim-^{d}An, Gím-sil-sir-sir anstatt Gim-tar-sir-sir, Gigir-sag anstatt Ginar-sag, Nin-palil anstatt Nin-igi-gub, Nin-gan-[GAM] + GAM anstatt Nin-gan-gam, ^{d}Nin-gir-su-palil anstatt ^{d}Nin-gir-su-igi-gub, Nin-palil anstatt Nin-igi-gub, Sag-gigir-ba anstatt Sag-ginar-ba, Ur-gigir-sag anstatt Ur-ginar-sag, Ur-^{d}Nin-gún bzw. sí anstatt Ur-^{d}Nin-dar. Zu streichen sind ^{d}Nina-ša(g)-pad und ^{d}Ninni-ìb-gal, welche keine Personennamen, sondern Götternamen mit Tempelbezeichnung darstellen; siehe bereits oben. Die oben erwähnten mit dem Namen der Gottheit ^{d}SU. KUR.RU zusammengesetzten Personennamen finde ich nicht im Verzeichnis. Bei den Berufsbezeichnungen, die von der Verfasserin in dankenswerter Weise den Personennamen beigefügt werden, lies sag-apin anstatt sag-engar (es findet sich auch, wenn ich mich recht erinnere, sag apin-na), nar anstatt lul (akkad. narû), šu-kû anstatt šu-ḫa, bulug-gaz anstatt dim-gaz, gištu-gištu-kar-rá bzw. gištú-kar-rá anstatt gištug-pi-kar-rá, ašgab anstatt sā, šu-kû a-du(g)-ga anstatt šu-ḫa-a du(g)-ga, lù bappír anstatt lù kaš + gar, kìr-bil anstatt šagan-bil, muḫaldim anstatt mu, utùl anstatt lid + ku, gím ará anstatt gim-ḫar, ígrig anstatt igi-dub, ugulu anstatt pa[1], lù-banda anstatt nu-banda, isag anstatt pa-te-si. Zu streichen ist nig-en-na, S. 23 links Z. 1, welches keine Berufsbezeichnung darstellt.

Eine Besprechung von Part I durch Ungnad siehe ZDMG 67, 177 f.

Während der 1. Band nur 52 Texte enthält, bringt der 2. Band 158 Texte. Letztere stammen ausschliesslich aus der Zeit der Könige von Ur und enthalten Abrechnungen der verschiedensten Art. Die von Hussey gegebenen Analysen der Texte halte ich im allgemeinen für richtig.

Auch aus diesem Band liesse sich ein ganz hübsches Verzeichnis der Götternamen anfertigen. Man beachte Nr. 54, worauf ich in meinem Aufsatz „Zwei altbabylonische Opferlisten" (Hommel-Festschrift) hingewiesen habe. Als ein mit Nr. 54 zu vergleichender Text ist mir nur FH 5 (von mir a. a. O. behandelt) bekannt. Da FH 5 als Datum mu ^{d}amar-^{d}sin lugal trägt, so ist Hussey II 54 nicht weit davon anzusetzen. Hier eine kurze Bemerkung zu Weidner's Aufsatz „Zur altbabylonischen Jahresbenennung", OLZ 1912, Sp. 392 f. So sehr ich Weidner's Ansicht, „dass man zur Zeit der Dynastie von Ur das Jahr nach einem Ereignisse des vorhergehenden benannte", zustimme, so ist doch meines Erachtens der von ihm a. a. O. behandelte Text kein Beweis dafür. Das Zeichen ŠI nach mu in der Jahresbezeichnung ist nur ein Versehen des Schreibers, dem bereits hier mu ŠI.UR-bi-lum das Verbum ḫúl (ŠI-UR) vorschwebte.

Was die Eigennamenverzeichnisse betrifft, so sei bezüglich mancher anderer Lesungen auf das über den 1. Band (siehe oben) Gesagte hingewiesen. Anstatt ^{d}Nin-dar-a (z. B. in Lù-^{d}Nin-dar-a) ist wohl ^{d}Nin-sí-a zu lesen, da ḪUGUNU (REC 34) und SIGUNU (REC 48) in der späteren Zeit nicht mehr auseinanderzuhalten sind. Die Schreiber, welche die archaischen Zeichenlisten in eine spätere Schrift-

[1] Siehe Förtsch, ZA XXXI, 159 f.



art umschrieben, haben die beiden erwähnten Zeichen wohl vermengt[1]. Anstatt Tig-ab-ba doch besser Gú-ab-ba zu lesen. Nr. 15 Rs. 6 findet sich der Tempelname É-gi-na-tùm, es ist wohl derselbe Name wie É-gi-na-ab-tùm, VAB 1, S. 206 6, 2, 8. Bemerkt sei noch, dass für É-gi-na-ab-tùm auch die Schreibung É-gi-na-ab-túm sich findet und dafür als Lesung Šutum; siehe Poebel, HT, S. 144. Interessant ist der Personenname Me-é-unú^ki^-ta, Nr. 49 Rs. 2, 13. Ist vielleicht Išib-é-unú^ki^-ta zu lesen und darf damit Išib-kul-àb^ki^-ta (siehe OLZ 1915, 368ff.)[2] in Verbindung gebracht werden. Anstatt É-bil und É-bil-^d^Gà-tum-dug besser É-gibil und É-gibil-^d^Gà-tum-dug, da die Bedeutung „Neuer Tempel" vorliegt; vgl. Invent. des tabl. de Tello, Nr. 695 Rs. 4—5: ^d^Ezinu é-gibil „^d^Ašnan vom Neuen Tempel" und ^d^Ezinu é-libir „^d^Ašnan vom Alten Tempel". Die Berufsbezeichnung gìr lies šagub oder šakan (siehe Förtsch, ZA XXXI, 160 ff.) šutug aber guda (s. Brüss. Vok. I 17; RA 10 p. 70). Auch gu-zu-lá treten auf. Die Bedeutung von gu-za-lá in den Keilschriften ist verschieden. Hier Nr. 4 (beachte den darauffolgenden engar) haben wir es wohl mit einer Person zu tun, die im landwirtschaftlichen Betrieb tätig ist. Vielleicht liegt eine phonetische Schreibung vor: gu-za-lá = kuzallu „Schafhirte"; zu kuzallu siehe Landsberger, Der kultische Kalender, S. 89 u. A. 3, sowie die dort zitierte Literatur. Šabra ist wohl = šâpiru.

Ungnad hat ZDMG 69, S. 446 auch Hussey, Part II eingehend besprochen; es erübrigt demnach, hier die dort angeführten Bemerkungen zu wiederholen. Die Annahme Ungnad's a. a. O., S. 448 zu Nr. 60, dass anstatt gìn-nita stets uku-uš zu lesen sei, wird vielleicht richtig sein; vgl. über die in Betracht kommenden Zeichen (REC 91, 447 u. 448) die Ausführungen von V. Christian in seiner vorzüglichen Schrift „Die Namen der assyrisch-babylonischen Keilschriftzeichen" (MVAG 1913, 1) S. 51 f. Zur Bedeutung von uku-uš siehe besonders Landsberger, ZDMG 69, 494 f.

Geller, Samuel: Die sumerisch-assyrische Serie Lugal-e ud me-lam-bi nir-gál. (Altorientalische Texte und Untersuchungen I, 4 herausgegeben von Bruno Meissner.) gr. 8°. S. 257—361. Preis des Bandes von 4 Heften 15 M. Leiden, Buchhandlung und Druckerei vorm. E. J. Brill, 1917. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

[1] Zur Frage, ob in dem Namen ^d^Nin-DAR-a für DAR die Lesung dar oder sí anzunehmen ist, vgl. auch Deimel, Panth. babyl., Nr. 2490 I.

[2] Für KUL.UNÚ^ki^ nimmt bereits Zimmern, ZA III 97 (wo er auch für UNÚ den Lautwert àb vermutet) die Lesung Kulab an; vgl. Zimmern, König Lipit-Ištar's Vergöttlichung, S. 38, A. 1.

Seit 1903, wo in den MVAG Hroznýs „Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib)" erschienen, hat sich das Material nicht nur vervielfacht, auch die Sumerologie ist ein gut Stück vorangekommen; aus diesen Gründen ist eine Neubearbeitung der Ninurta-Texte mit Freude zu begrüssen. — Von der mindestens 14 Tafeln umfassenden Dichtung ist wenigstens das Gerippe im allgemeinen bekannt; sie bestand aus zwei sehr verschiedenen Abteilungen, deren erste (Tafel I—IX) hymnologischen Charakter hatte, während der Schluss (Tafel X ff.) mit einer Reihe von Schicksalsbestimmungen an Steine ausgefüllt ist. Dieser Schlussteil rechtfertigt die Benennung als *šimâti Ninurta* „Schicksalsbestimmungen Ninurtas". Die noch immer grossen Lücken darf man hoffen in Zukunft ausfüllen zu können, schon jetzt haben ja vornehmlich die Assurtexte viel neues Material beigebracht; da zum Glück die Anfangszeilen fast aller Tafeln bekannt sind (s. S. 274), wird man etwa neu auftauchende Fragmente besser einordnen können als früher. — Die vorhandenen Abschriften der Ninurta-Serie sind nicht sehr alt, doch gelegentliche Anklänge an die Inschriften Gudeas (s. S. 335 f.) machen wahrscheinlich, dass die Entstehung der Dichtung in sehr alte Zeiten zu setzen ist; freilich kommt kaum Lagaš als Entstehungsort in Frage, eher Nippur (S. 358), wo das Ganze an einem Feste des Ninurta (Neujahr?) aufgeführt wurde.

Welche Fortschritte die Sumerologie seit 1903, vornehmlich durch die Arbeiten von Thureau-Dangin und Delitzsch, gemacht hat, lehrt ein Vergleich zwischen den Umschriften Hroznýs und Gellers. Dass Geller alle Textvarianten sorgfältig gebucht hat, sei besonders hervorgehoben.

Die heiligen Schriften des Alten Bundes. III. Bd. Die poet.-didaktischen Bücher. 2. Teil: Das Buch Ijjob. Aus dem kritisch hergestellten hebr. Urtext ins Deutsche metrisch übers. u. erl. v. Dr. Nivard Joh. Schlögl. XII, 50, *22 S. gr. 4°. M. 5 —. Wien, Orion-Verlag, 1916. Bespr. v. I. Löw, Szeged.

Schlögl verlangt S. VII: „Bevor man aus einer fremden Sprache übersetzt, soll man deutsch gut verstehen." Ich möchte seine Forderung ergänzen: bevor man aus dem Hebräischen übersetzt, soll man das Hebräische gut verstehen. Leider erfüllt sich diese Forderung bei Schlögl nicht. Er ist im Hebräischen nicht sattelfest genug, um einen schwierigen alttestamentlichen Text zu übersetzen, geschweige denn um ihn „kritisch herzustellen". Das ist schon an seiner Psalmenübersetzung nachgewiesen worden (Torczyner, ggA 1916 Nr. 6, 305—338) und dieser Grundfehler beeinträchtigt auch den

Wert seiner schönausgestatteten Hiob-Uebersetzung. Man schlägt z. B. 23, 2 nicht אֲנָחָתִי vor, wenn man weiss, dass das Verbum nur im Niphal belegt ist, man ergänzt trotz Hos. 1, 19 גדולה nicht durch סערה, weil dies für sich schon grossen Sturm bedeutet. 26, 14 seiner „Wunder Donnerrede" will Schlögl den Sing. gegen die masoretische Emendation — גבורותיו — halten. Die masoretische Emendation fordert mit richtigem Sprachgefühl גבורותיו, Pl., denn גבורה bedeutet nur im Plural Wunder, wie ܓܒܪ̈ܘܬܐ (vgl. ܐܬܘ̈ܬܐ, ܚܝ̈ܠܐ, ܢܣܐ, ܬܕܡܪ̈ܬܐ, ܬܡܝ̈ܗܬܐ). So schon Dt. 3, 24. Jes. 63, 15. Ps. 20, 7. 106, 2. 145, 4. 12. 150, 2 und auch, was zu betonen ist, 90, 10. Schlagend erweist dies auch die Randbemerkung גבורות im hebr. Sirach 42, 17 zu נפלאות. LXX übersetzen wörtlich *δυνάμεις*, das aber auch für נפלאות gesetzt wird. Kotelmann, Ophtalmologie b. d. alt. Hebr. 329.

So, גבורות, heisst es im Hauptgebete, zweite Eulogie, mit bezug auf die Auferstehung: בעל גבורות, Herr der Wunder. Daher heisst diese Eulogie גבורות jRH Ende, Gaon. ed. Harkavy 132. In diese Eulogie wurde die Erwähnung des in Palästina immer wieder als Wunder begrüssten Regens eingeschaltet: גבורות גשמים. Geiger j. Z. VII 263. Taan. 1, 1, Rabbinow. z. St., TBer III 7. Z. 1 ed. Zuck. und Kallner, Maim. Taan. 32, auch die arabischen Mischnahss. mit Maimūnī's Kommentar ungenau: גבוּרת. In Gebet und älterem Midrasch ist נסים וגבורות stehende Redensart. So im Einschaltgebet zu Purim und Chanukka (S. R. Amram I 36). Mech. 41 b 4, 42 a 14, 44 a unt., 54 ab, Sifre II 306, 132 b. 337, 141 a. 339, 141 a Friedm. Daraus Targ. j. Ex. 15, 11. Num. 21, 14. 15. Dt. 1, 1. Ebenso 2. Cor. 12, 12 *σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν*. Vgl. 2. Thess. 2, 9. Zu vgl. ist auch virtutes, Bedeutungslehnwort aus *ἀρεταί*, Wunder. Debrunner in der Andreas-Festschrift 1916, 18 f. Auch *θαυμάσια* Mt. 21, 15. — Der späteren mischnischen Zeit war der Ausdruck nicht mehr geläufig (Tossaf. Taan. 2 a), so dass ihn schon R. Jochanan erklären muss. Er beruft sich zur Erklärung auf Hiob 5, 9. 10, wo Wunder, נפלאות, und Regen nebeneinander erscheinen, nicht auf 9, 10.

Die Freiheit, welche die Kirche dem Forscher dem MT gegenüber einräumt, wird gründlich ausgenützt. Aber zu annehmbaren Emendationen gehört mehr als Freiheit: dazu gehört feines Sprachgefühl und gründliche Sprachkenntnis, die weiss, dass 28, 3 ולכל תכליתו חקר אבן nicht heissen kann: an seinen Säumen sucht man nach Steinen. Wenn man 26, 4 אֶת־ in מְאֵת־ ergänzt, muss man wissen, dass es dann מֵאֵת ohne Makkef heissen müsste. Siehe Baer zu Ps. 27, 4.

Die Emendationen, allerdings heute schon schwer zu überblicken, werden ab und zu ohne Quelle angeführt. Z. B. 27, 23 b מחקוממו, das schon in Kittels AT verzeichnet ist. Eigene Emendationen Schlögls sind oft sehr bedenklich. Für ממזרים 37, 9 wird ממוני צפון vorgeschlagen und frischweg übersetzt: aus den Speichern des Nordens. Ps. 144, 13 soll das belegen! Dabei wird auf Schiaparelli, Astr. im AT 64 verwiesen, dessen Vorschlag, in מזרה, der Wurfschaufel, ein Bild des grossen Bären zu sehen, sachlich jedenfalls ansprechender ist, wenn auch sein Dual **mizrajim*, die beiden Wurfschaufeln d. i. der kleine und der grosse Bär, wenig Anklang finden dürfte.

Wer emendieren will, muss 1, 16 wissen, dass der Plural nicht נְמָלִים, sondern גְמַלִּים lautet, dass es 33, 7 b genauer וְכַפִּי und תִּכְבַּד heissen müsste. מִשָׁרֵי zu 24,1. 34, 10, ebenso das einzige im Buche vorkommende arg verdruckte syrische Wort (zu 37, 21 b), sind in verdächtiger Weise entstellt, während der deutsche Text fast fehlerfrei gesetzt ist (31, 2 lies Ein; zu 33, 21 b statt).

Die Uebersetzung liest sich gut, doch scheint die des alten Delitzsch sowohl, als auch die Reuss'sche und die Steuernagel'sche stilistisch höher zu stehen. Es fehlen auch Flüchtigkeiten nicht.

1, 15 kann לפי חרב nicht heissen: nach Schwertrecht, sondern nur: mit der Schärfe des Schwertes (Hitzig), mit dem Schwert (Steuernagel), schwertstreichs (Frz. Del.). Ebenso unrichtig ist חנם 2, 3 „vergeblich", statt ohne Grund. 40, 22 ערבי נחל meint nicht Weidenbäche, sondern Bachweiden. 40, 21 nicht Lotosblüte, sondern wie 22 Lotosstrauch, Zizyphus Lotus. — Im allgemeinen übersetzt Schlögl nach Ehrlichs Emendationen. Ehrlich imponiert ihm offenbar durch tiefe Sprachkenntnis und selbstsicheres Auftreten. Ehrlichs Emendationen sind immer geistreich, sehr oft bestechend, aber nur ausnahmsweise überzeugend. Sie leiden am Mangel poetischen Verständnisses und an pilpulistischen und haggadischen Jugenderinnerungen. 1, 19 d soll נערים die „Knechte" bedeuten; „dass die Kinder auch getötet sind, wagt der Bote gar nicht zu sagen". Das ist Haarspalterei. Die den verschiedenen Arbeitsabteilungen zugewiesenen Knechte sind schon V. 15. 16 und 17 getötet, während V. 18 nur die Kinder im Hause versammelt sein lässt. Die breitspurig wiederholende epische Darstellung bleibt nur bei dem Worte נערים statt

des genaueren בנים. Nur einmal folgt Schlögl seinem Gewährsmann nicht ins Haggadische: 32, 3 wo Ijjob euphemistisch für Gott stehen soll. Selbst wo Ehrlich dem talmudischen Sprachgebrauch folgend אורה 27, 11 im technischen Sinne der Entscheidung versteht, folgt ihm Schlögl und übersetzt: Ich erkläre euch der Hand Gottes verfallen.

34, 6 אכאב für אכזב nach Ehrlich; früher schon Chajes. N. J. Fischmann (Hiob. Komm. 1854) wollte: יכזב. Einzelnes: 21, 9 will Schögl שלמו l. für שלום. Perles hat שְׁלֻּם vorgeschlagen JQR 1911, 127. — 3, 22 גיל parallel zu מות und קבר, manche: גַּל. Im Jahrbuch Jerusalem 1916, 400 wird es mit أَجَل Todesstunde kombiniert. — 9, 30 ist שלג nicht Schnee, sondern eine Seifenpflanze, darum die Emend. כמו abzuweisen. Aehnlich möchte ich für das parallel zu זכו stehende יאהיל 25, 5 statt der unbefriedigenden arab. Kombination auf אהל (mischn., אהלא talm., ܐܘܗܠܐ syr., uḫulu assyr., חלל targ. „waschen") eine Seifenpflanze verweisen. Ein Denom. davon wird in האהיל (läutern, reinigen) vorliegen. S. die Anmerkung am Schlusse dieses Artikels. — 21, 27 תחמסו wäre Jacobs Identifikation mit ܚܡܣ (G [16] sv. Hoffmann-Festschrift 128) zu berücksichtigen gewesen. In כגללו 20, 7 steckt nicht כגדלו (Ehrlich), sondern גלגל, die Steppenhexen — Steppenläufer — die spurlos verschwinden, wie Ps. 83, 14. Jes. 17, 13. — 41, 25 לבלי חת wird MT richtig sein. Kann man sich dabei nicht beruhigen, so läge לכל יֵחַת näher als Ehrlichs לבעל חיות oder Chajes' לבעל תחתיות.

Schlögl glaubt mit einiger Wahrscheinlichkeit schliessen zu dürfen, der Prophet Jeremias sei der Verfasser des Hiob. Ich will zu dieser Vermutung nicht Stellung nehmen, bedaure aber, dass Schlögl sie auf Seite XI mit der kabbalistischen Andeutung stützen möchte, dass איב die Anfangsbuchstaben von איכה (Klagelieder), Jirmeja und — Baruk (!) enthält. Man muss doch manchmal auch etwas ungesagt lassen können!

Auf Schlögls Metrik und Strophik, die eine Grundlage seiner Textkritik bilden, gehe ich nicht ein. Merx hat 1871 seine Stichenschemata ebenso genau herausgerechnet, wie jetzt Schlögl seine Stollen und Abgesänge. Schlögl setzt sich darüber mit Freunden und Gegnern in der Vorrede — nicht ohne reiche statistische Tabellen über die Vier- und Fünfheber — auseinander. Die Herren werden sich gegenseitig schwerlich überzeugen. Von der alttestamentlichen Metrik und Strophik wird es noch lange heissen: adhuc sub iudice lis est.

Zu Hiob 25, 5. Hebräisch (mischnisch) אהל TŠvi V 68, 5 (LA bei Zuck. S. 104 והאהל?, bei Ps. Haj zu Nidda 9, 6 אוהיל, Gaon. Cassel 41b אוהל), angeführt j VII 37b, 27 (in Ms. Leyden zwischen den Zeilen ergänzt, Ratner 61), Sabb. 90a. Neben נתר führt es Aruch aus Taan. 13a, MK 17b, Zebach. 88a, Nidda 66b an, wo vielfach die irrige LA חול dafür auftritt. — Jos. Kara zu Jer. 2, 22.

Aram. 1. Talm. אהלה Sabb. 90a, Nidda 62a. 66b, Maim. H. Cicith 2, 2. Nathan, Anon. WB zu Mišna u. Jad haḥazaka (1905) S. 10, 25, aber S. 38 אוהלה). Sabb. 50b (Hg. 87, 11). 110b Gitt. 69b, wo nicht Aloë, sondern unsere Pflanze gemeint ist.

2. Targ. אהלא Hiob 9, 30 (angeführt Toratan schel Risch. I 61), bei Aruch אוהלא (daraus Nathan a. O. 38).

Assyrisch: uḫulu Küchler, Ass. bab. Medizin 106. ZDMG 69, 95.

In der Parallele zu והזכותי Hiob 9, 30 heisst es התרחצתי, zu זכיתי Ps. 73, 13: ארחץ; Jes. 1, 16 steht nebeneinander: רחצו הזכו, es ist also auch Hiob 25, 5 ein Ausdruck für waschen, reinigen zu erwarten. Diesen erkenne ich in יאהיל.

غاسول Fonck 30 ist 1. *Salicornia fruticosa* L, Schwf. 41. 61. 2. *Aizoon Hispanicum* L, Immergrün, Post 327, eine am Sinai, dem toten Meere, bei Palmyra und Aleppo sehr verbreitete Pflanze, 3. *Mesembrianthemum nodiflorum* L Eiskraut Schwf. 30. 61. A. u. S. 78. Post 327 Dinsmore Nr. 714 Oken 1976 Leunis § 501, 1. Dies M. wird אהל meinen, und zwar die Pflanze und die aus ihr bereitete Soda. Wenn es im Bileamsegen Num. 24, 6 heisst: „כאהלים die Gott gepflanzt", so ist das weder in אילים, noch in אֵלֹנִים (beides bei Kittel; Ges.[16] sv. „Palmen" statt „Eichen") zu ändern, denn das weitausgebreitete Lager wird mit einer üppigen Eiskrautpflanzung verglichen. Ein Eiskraut, M. crystallinum L bedeckt z. B. am Kap und in Alicante in Spanien ganze Felspartien. Das Wort hat an dieser Stelle dieselbe Bedeutung, die wir aus dem Mischnischen kennen: Eiskraut. Wo es mit Myrrhe beisammen genannt wird, Prov. 7, 17[1] (auch אהלות Ps. 45, 9 HL 4, 14) ist das ausländische Aloeholz gemeint, dessen Sanskrit-

[1] Jacob, Beduinenleben 52: „Die Verführerin im Salomonischen Spruchbuch rühmt sich ihr Lager mit Myrrhe, Aloë und Zimt durchduftet zu haben." Aloë ist kein Parfüm; es muss auch bei Delitzsch — in der Kautzsch'schen Bibel und Strack, an der Stelle — Aloëholz heissen.



Name *aghil* durch das einheimische אהל wiedergegeben wurde.

Mit dem aus dem semitischen entlehnten Namen der Aloë hängt das Wort nicht zusammen, da ܥܠܘܝ, mischnisch עלוי, pal.-syr. ܥܠܘܐ, talm. אלוה die oben, auf dem Dache (ܥܠܘܝ̈ עִלָּוַי) wachsende Pflanze bezeichnete. Das Wort als Aloë zu Griechen und Römern weitergewandert (Salmasius, Hom. hyl. iatr. 7). Ich hebe dies hervor, weil die Familie der Eiskraut-Gewächse sich im System durch ihre fleischigsaftigen, sukkulenten Blätter neben die Kakteen stellt und die Kaktee Opuntia, der Feigenkaktus, bei der Einwanderung in den Orient wegen der Aehnlichkeit mit der Aloë (ṣabr) dort ṣubbeir, ṣabīr oder ṣabr benannt wurde (Dinsmore Nr. 711).

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Hrsg. von Ed. Sachau. Jg. XX. 2. Abt.: Westasiatische Studien. IV, 223 S. 8°. M. 6—. Berlin, G. Reimer, 1917. Bespr. v. R. Hartmann, Kiel.

Den Beginn dieses Jahrganges machen 37 „Algerisch-tunesische Briefe in Faksimile und Transkription [in arabischer Schrift] mit Anmerkungen von O. Rescher" (S. 1—33 nebst Tafeln), die an Nordafrikaner in deutscher Kriegsgefangenschaft gerichtet sind. Zweifellos können diese Zeitdokumente zum Einlesen in die nordafrikanische Kursivschrift gute Dienste leisten; und es ist sehr erfreulich, dass man die günstigen Gelegenheiten, die die Gefangenenlager in dieser Hinsicht bieten, auch verwertet.

Die zweite Arbeit rührt von demselben Verfasser her: „Das kitâb ›el-adab el-kebîr‹ des Ibn el-Moqaffaʿ" (S. 35—82). Sie ist eine Uebersetzung des bereits früher von van Vloten ins Holländische und darnach von Destrée ins Französische übertragenen Textes nach der neuen Ausgabe von Zeki Pascha (Alexandrien 1330 = 1912). Es ist schade, dass Rescher nicht überall van Vloten selbst vergleichen konnte; doch seine Arbeit wird ja dadurch kaum beeinträchtigt. Reschers Uebersetzung ist zweifellos dankenswert. Die Arbeit ist mit Sorgfalt und Liebe zur Sache ausgeführt und kann im ganzen als gut geglückt bezeichnet werden. Die Schwierigkeit bei einer solchen Aufgabe ist eine doppelte. Der arabische Ausdruck ist so prägnant, dass die genaue Erfassung des Sinnes oft beträchtliche Mühe macht. Und wo diese überwunden ist, bleibt die Aufgabe, den Sinn in einer den Ton des Originals treffenden Weise wiederzugeben. Es mag fraglich sein, ob das letztere überhaupt restlos möglich ist. Rescher verzichtet — wohl bewusst — auf diesen Versuch; und seine Wiedergabe wird häufig zu einer für mein Empfinden — das ist freilich subjektiv — gar zu breiten und schwerfälligen Paraphrase. Dafür gibt er sich um so mehr Mühe — im ganzen gewiss mit Erfolg — den Sinn wirklich adäquat herauszuarbeiten. Zu diesem Ziel dienen auch die oft in Klammern beigefügten wörtlicheren Uebertragungen. Im einzelnen wird man natürlich nach subjektivem Geschmack dies oder jenes lieber anders haben. Einige in diesem Sinn gemeinte Bemerkungen mögen das erläutern.

Dass Rescher das Wort „Wâlî" beibehält, soll wohl durch Anm. 2 zu S. 40 begründet werden, dass es sowohl den Fürsten selbst, als den Beamten bezeichnen könne. Aber kann man das nicht auch im Deutschen etwa mit dem Wort „Machthaber" ausdrücken? والى und سلطان sind offenbar synonym gebraucht, soweit das zweite nicht noch rein abstrakt im Sinn von „Machtstellung" vorkommt: richtig übersetzt von Rescher so 8 ult.; 9, 1 (des arabischen Originals, das ich im folgenden stets zitiere), mit „Herrschaft" 75 ult., mit „Macht" 80, 5. Zweifellos ist auch ذو السلطان 43, 7 als „Machthaber" zu fassen, nicht wie Rescher es zu tun scheint „von der Umgebung des Fürsten".

Ein anderer Begriff, der zu Bedenken Anlass gibt, ist دين. Rescher übersetzt durchgehends „Religion". Nun kommt es 113 ult. deutlich im Sinn von Tugend im Hinblick auf das Jenseits vor im Gegensatz zu مروءة als Tugend im Hinblick auf das Diesseits. Aber die Gegenüberstellung ist meist nicht so scharf. Rescher selbst sieht sich veranlasst, 62, 6 die Uebersetzung „Religion" durch ein beigefügtes „[Moral]" zu erläutern. Sein Empfinden hat ihn dabei gewiss nicht betrogen. Aehnlich wäre 42, 9 ذو الدين wohl am besten als „moralisch" auszudrücken. Ganz besonders aber möchte ich an der wichtigen Stelle 18, 8 دين keinesfalls mit „Religion", sondern direkt mit „Recht" wiedergeben: die folgende Definition spricht deutlich genug! Die drei Arten von Herrschaft sind die des Rechts, der Macht, der Willkür. Das ist nicht unwesentlich: die Schrift ist eben ganz und gar nicht religiös orientiert, und das ist für den Verfasser wohl charakteristisch.

Eine Kleinigkeit zur Lexikographie: زهد فى الدنيا 3, 5 heisst nicht Verzicht „in der" Welt, sondern „auf die" Welt (vgl. Der Islam, VI, 45, Anm. 3). Das ist ganz deutlich 125, 6. صاحب ist 27, 2 gewiss nicht „Herr", sondern „Freund", „Gefährte". حليم — سفيه 37, 5 f. besser „besonnen" — „unbesonnen" als „ver-

nünftig“ — „töricht“. أَلطف und أَعدل 35, 6 gibt Rescher wieder mit „besser [wörtl.: milder]“ und „passender [wörtl.: gerechter]“. Die „wörtliche“ Uebersetzung zumal des letzteren stimmt natürlich nicht. Adäquater wäre im ersten Fall „feiner“, im zweiten ist „angemessener“ wörtlich. So geht es doch auch nicht an, der richtigen Uebersetzung von الحق عليه 9, 4 mit Pflicht beizufügen „[Recht]“: das heisst ja حق عليه nicht, sondern wäre حق له.

Dafür, dass auch die weitschweifige Paraphrase ihre Gefahren in sich birgt, nur ein Beispiel: S. 34 f. ist gesagt, dass man einen Machthaber nicht durch Widerspruch auf den rechten Weg bringen werde, wohl aber dadurch, dass man ihn in denen seiner Ansichten, die man gut findet, bestärkt. Wenn Rescher nun übersetzt: „Dagegen wirst du es stets vermögen, ihm zu besserer Einsicht zu verhelfen“, verwischt er dadurch (beachte das Suffix von أرايه!) den genaueren Sinn.

Diese Einzelheiten genügen wohl, um das Interesse an der Arbeit Reschers darzutun, die im ganzen als durchaus sinngemäss und getreu gelten kann.

Nach ganz kurzen „Bemerkungen zu eṯ-Ṯaʿâlibî's Schriften“ ebenfalls von O. Rescher (S. 83—85) folgt als der Teil des Bandes, der wohl am meisten Interesse erwecken wird, die Fortsetzung von Martin Hartmanns Arbeit im vorhergehenden Jahrgang: „Aus der neueren osmanischen Dichtung II“ (S. 86—149). Der ganze Teil — eine Synthese soll später noch folgen — ist Zija Gök Alp gewidmet. Der Dichter Zija ist ohne Kenntnis des Denkers, des Kulturpolitikers Zija nicht zu verstehen. Darum halte ich es für ganz besonders wertvoll, dass Martin Hartmann uns in dessen Gedankenwelt einführt. Das geschieht mit ausgesprochener Sympathie, aber doch auch mit deutlicher Kritik: und wo dies beides zusammentrifft, können wir die beste und gerechteste Würdigung erwarten. Es ist äusserst lehrreich zu sehen, wie sich bei Zija in dem Bestreben, die *'uṣûl-el-fiḳh* auf Grund seiner soziologischen Ideen neu zu gestalten, die gesunden modernen Gesichtspunkte mit dem Ueberkommenen auseinandersetzen; und besonders instruktiv ist es, dass die Pforte, durch die die verjüngenden Kräfte in das alte Gebäude eindringen sollen, der *'aṣl* des *'idschmâʿ* ist, dessen Wichtigkeit für die Entwicklungsfähigkeit des Islam längst betont ist (vgl. Goldziher, Vorlesungen, S. 56). Es ist klar, dass Zija bei seinem Versuch viele Klippen zu umschiffen hat, und dass sich nicht alles sogleich restlos klärt. M. Hartmann hat solche Punkte scharf herausgearbeitet. Aber ebenso sicher ist, dass Zija hier ernste Gedankenarbeit leistet, und dass er mit seinem Herzen bei der Arbeit ist. Ob sie fruchtbar werden wird oder ob es bei den etwas abstrakten Spekulationen sein Bewenden hat, muss die Zukunft zeigen. Dass Zija selbst die Kraft zu einer Erneuerung des Islam hat, möchte ich bezweifeln: so ernst er es mit dem Islam — freilich einem etwas farblosen Islam — nimmt, sein Herz gehört doch zuerst einer anderen Idee, für die der Islam mehr den Hintergrund abgibt. Wohl aber könnte sein Einfluss auf die junge Theologenwelt das Milieu schaffen, aus dem heraus eine Erneuerung der Religion des Islam ermöglicht wäre.

Die Idee, die Zija im Tiefsten auf der Seele brennt, ist die nationale Idee des Turanismus. Das tritt in seiner Tätigkeit als Volkserzieher, bei der man seine soziologische Orientierung ebenfalls auf Schritt und Tritt spürt, klar zutage. Denn unter den drei Gesichtspunkten seines Programms: Türkisierung, Islamisierung, Modernisierung, liegt der Schwerpunkt unverkennbar auf dem ersten. Hier hat Zija eine grosse Aufgabe, und diese Aufgabe hat er auch schon ein gut Stück der Lösung näher geführt. Aber eben hier drohen m. E. der Entwicklung des Türkentums auch sehr ernste Gefahren. Der Nationalismus droht sich — gewiss entgegen Zijas eigenem Wunsch — zum Chauvinismus zu entfalten, der die Rechte der anderen Nationen nicht mehr sieht: und das ist in einem Staatswesen, das kein Nationalstaat, sondern ein Nationalitätenstaat ist, besonders bedenklich. Hier haben die Phantasiebilder, die ein L. Cahun entworfen hat, wohl verhängnisvoll gewirkt. Gewiss wollen wir, denen die Ergebnisse der Geschichtskonstruktionen eines Gobineau und eines H. St. Chamberlain vertraut sind, nicht zu rasch aburteilen; aber leider ist zu fürchten, dass bei den sich eben erst ihrer nationalen Kraft bewusst gewordenen Osmanlys die notwendigen Hemmungen, die geschichtlich geschultes Denken und Selbstkritik darstellen, etwas schwach sind. Bei Zija selbst wird der Ueberschwang glücklicherweise gezügelt durch ein starkes ethisches Empfinden, das in seinen Dichtungen oft zu imponierendem Ausdruck kommt.

Damit sind wir nun auch zu Zija dem Dichter gelangt. Seine ganze Poesie ist getragen von dem nationalen Gedanken. Den tiefsten Eindruck von seiner dichterischen Persönlichkeit haben mir kurze Gedichte wie die von M. Hartmann S. 95 f. übersetzten gemacht. Es liegt freilich eine gewisse Inkongruenz darin, wenn man, wie hier geschieht, den Gedanken

des kategorischen Imperativs in das Gewand der Mystik kleidet; doch ist sie immerhin nicht so gar gross, da die sittliche Forderung durchaus autonom gedacht ist, man vergleiche das Gedicht *Kendiñe Doghru* (Kyzyl Elma (S. 90). Auf jeden Fall bewährt sich so Zija auch hier als Volkserzieher, wenn der dem Orientalen zunächst nicht so ganz naheliegende Gedanke der Pflicht ihm in der ihm so vertrauten und zusagenden Form der Mystik nahegebracht wird. Der tiefste Grund, aus dem die sittliche Forderung hervorgeht, ist freilich auch hier wieder — und das mag nicht ganz unbedenklich erscheinen — das nationale Bewusstsein.

Die wichtigste poetische Leistung Zijas ist ohne Frage das Masal, das dem ganzen Bändchen Kyzyl Elma den Titel gegeben hat. Was Martin Hartmann, S. 110 über dessen Form sagt, dürfte gewiss richtig sein, wenn wir auch aus diesen Versen den Rhythmus nicht heraushören: man vergleiche sie nur z. B. mit den ebenfalls elfsilbigen Versen in Mutakārib des Schahname, so empfindet man den ganzen Unterschied der Sprachen! Aber die wahre dichterische Gestaltungskraft fehlt Zija vielleicht doch; ein ganzer Dichter hätte doch wohl die Vision S. 20 ff., die Tekin Alp wohlweislich unübersetzt gelassen hat, zu klarerer Anschaulichkeit gestaltet. Aber wenn irgendwo, so liegt gerade in *Kyzyl Elma* das Schwergewicht auf dem Gedanklichen. — Woher stammt eigentlich der Name *Kyzyl Elma* „der rote“ oder eher (s. M. Hartmann, S. 91 Anm. 1) „goldene Apfel“ für das gelobte Land? Brockelmann hat uns Welt des Islam, V, 285 sehr dankenswerte Aufklärung über den Gebrauch in der älteren türkischen Literatur gegeben. Hierzu sei noch beigefügt, dass nach J. von Hammer, Geschichte des osmanischen Reiches, III, 475 (nach welcher Quelle?) der neue Sultan am Tage der Säbelumgürtung bei der feierlichen Begrüssung vor der Janitscharenkaserne die Worte aussprach: *Kyzyl Elmada görüschürüz*, was v. Hammer, Des osmanischen Reiches Staatsverfassung, II, 195 übersetzt: „In Rom sehen wir uns wieder“. Wie kommt man dazu, den Mittelpunkt des Abendlandes als K. E. zu bezeichnen? Man könnte vielleicht daran denken, ob die Weltkugel, der Reichsapfel (vgl. Sittl in Jahrbücher f. klass. Philologie, Suppl.-Bd. XIV, S. 42 ff.) als Symbol des Weltreichs des Abendlandes den Grund dafür gegeben hätte, wenn man erwägt, dass dieses Herrschaftszeichen in der Hand von Kaiserstatuen den Orientalen vielfach aufgefallen ist und zu allerhand Spekulationen Anlass gegeben hat (vgl. z. B. ʿAlī al-Harawī, Oxforder HS. fol. 69a = Ibn al-Wardī, ed. 1324, S. 63). Doch erscheint diese Erklärung vorerst noch ziemlich gesucht. Und auch die andere Assoziation, die einem unwillkürlich kommt, und die, wie ich höre, auch von anderer Seite schon erwogen wurde, die Erinnerung an die goldenen Aepfel der Hesperiden, wagt man, solange keine Zwischenglieder aufgewiesen sind, doch als zu fernliegend kaum zur Erklärung heranzuziehen. Nun, wenn diese Fragen auch noch nicht gelöst sind, Zija Gök Alps Kyzyl Elma wird seine Wirkung üben und hat es schon getan: das Ideal von Kyzyl Elma hat durch ihn einen neuen Inhalt bekommen und wird mit diesem weiter leben. Und wir danken es Martin Hartmann, dass er uns diesen Inhalt, wie er sich in Zijas ganzem Werk ausdrückt, so viel näher gebracht hat.

Den Schluss des Bandes macht Hermann Hahns Uebersetzung von zwei türkischen Grammatiken, einer uzbekischen und einer kirgisischen, von Terentjew aus dem Russischen (S. 150—191 u. 192—223), die hochwillkommen ist, auf die näher einzugehen ich mir aber versagen muss.

Strack, H. L.: Jüdisches Wörterbuch mit besonderer Berücksichtigung der gegenwärtig in Polen üblichen Ausdrücke. XVI, 204 S. gr. 8°. M. 5 —; geb. M. 6 —. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916.
— Jüdische Texte. Lesebuch zur Einführung in Denken, Leben und Sprache der osteuropäischen Juden. 56 S. 8°. M. 1.50. Ebd. 1917. Bespr. von F. Perles, Königsberg i. Pr.

Die vorliegenden zwei Veröffentlichungen haben nach ihrem Titel scheinbar keinen Anspruch auf eine Anzeige in dieser Zeitschrift. Doch bei näherer Prüfung stellen sich mannigfache Beziehungen zur Wissenschaft vom vorderen Orient heraus. Erschliessen sie doch weiteren Kreisen eine bisher unbekannte Welt, die, wenn auch nicht im geographischen, so doch im kulturellen Sinne dem Orient zuzuzählen ist, und bietet doch ausserdem das Jüdisch-Deutsche dem Orientalisten das Bild einer Sprache, die eine interessante Parallele zum Neupersischen darstellt. Hier wie dort ist eine arische Sprache unter religiösem Einfluss nicht nur in ihrem Wortschatz stark semitisiert worden, sondern hat auch die ihrem innersten Wesen fremde semitische Schrift übernommen und hat trotz alledem ihren Grundcharakter nicht eingebüsst[1]. Auch darin gleichen sich die genannten Sprachen, dass die Verschmelzung zweier so verschiedenartiger Elemente einen plastischen Stil mit einer unendlichen Fülle von Ausdrucksmöglichkeiten geschaffen hat, und diese Aehnlichkeit ist um so bemerkenswerter, als das Jüdisch-Deutsche sich erst im letzten Jahrhundert zu einer Lite-

[1] Ganz die gleiche Erscheinung tritt uns auch im Jüdisch-Spanischen entgegen, vgl. OLZ III (1900), 222 ff.



ratursprache im höheren Sinne entwickelt hat.

Diese Sprache bezeichnen diejenigen, die sie sprechen, kurzweg als jüdisch (jiddisch), weil sie sich in ihr am stärksten ihrer jüdischen Eigenart bewusst werden, und sie hat auch tatsächlich zwischen ihnen und ihrer Umgebung im Laufe der Jahrhunderte eine Mauer aufgerichtet und damit je nachdem kulturhemmend oder kulturfördernd auf die Juden gewirkt. In Deutschland selbst, wo die Juden bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts sich ausschliesslich ihrer bedienten, war sie der stärkste kulturhemmende Faktor, denn sie verhinderte den Anschluss der Juden an die allgemeine deutsche Bildung, und daraus erklärt sich ihre leidenschaftliche Bekämpfung durch Moses Mendelssohn und seine Jünger, die das Judentum zur Höhe der modernen Kultur erheben wollten. In den Ländern des Ostens dagegen ist sie bis in unsere Tage — so überraschend das auch vielen klingen mag — entschieden kulturfördernd gewesen, denn sie verhinderte ein Herabsinken der Juden in die Tiefen slavischer Roheit und Unwissenheit und gab den Aermsten das Gefühl geistiger und moralischer Ueberlegenheit gegenüber ihren russischen (und teilweise auch polnischen) Peinigern.

Das „Jüdische" verdiente also durchaus nicht die Missachtung, mit der man es bis zum Kriege hierzulande betrachtete, und die um so unbegreiflicher ist, als in ihm der älteste lebende deutsche Dialekt vorliegt. Denn nach seinem Grundstock ist es in lautlicher, grammatischer und lexikalischer Beziehung ein erstarrtes Mittelhochdeutsch [1], das die in Deutschland verfolgten Juden in der Zeit vom 11. bis zum 14. Jahrhundert aus ihrer Heimat nach Polen trugen und bis heute in der Hauptsache treu bewahrt haben. Wohl ist der Wortschatz durch zahlreiche Entlehnungen und Neubildungen aus dem Hebräischen und neuerdings auch aus dem Polnischen bereichert worden, doch lautlich und grammatisch ist die Sprache im wesentlichen deutsch geblieben, und nur die Syntax unterlag in manchen Punkten hebräischem oder slavischem Einfluss. Selbst lexikalisch ist das deutsche Element das herrschende geblieben, indem nur etwa 30 Prozent aller Substantiva fremden Ursprungs sind. Selbst die zahlreichen von nichtdeutschen Stämmen abgeleiteten Adjektiva und Verba unterliegen den Gesetzen der deutschen Wortbildung.

Das Jüdisch-Deutsche ist zugleich der am weitesten verbreitete deutsche Dialekt, da die in den letzten Jahrzehnten aus Osteuropa ausgewanderten Juden ihre Sprache nicht nur nach Palästina, sondern auch über den Ozean nach den Vereinigten Staaten, Canada und Südafrika mitgenommen haben und dort wenigstens in der ersten Generation noch weiter sprechen, ja sogar literarisch pflegen. Was das für die deutsche Sprache in weltwirtschaftlicher Beziehung bedeutet, kann hier nicht ausgeführt werden.

Durch den Krieg ist mit einem Mal die Aufmerksamkeit auf die bis dahin viel verspottete, aber wenig gekannte Sprache gelenkt worden. Denn beim Einrücken der Verbündeten in Polen erwies sie sich bald als bequemes Verständigungsmittel mit der dortigen jüdischen Bevölkerung, dessen Wert die deutschen Militär- und Zivilbehörden sofort richtig erkannten. Strack hat sich nun ein grosses — nicht nur wissenschaftliches — Verdienst erworben, wenn er zwei Hilfsmittel schuf, die ein tieferes Eindringen in die Sprache und in die Geisteswelt der Ostjuden ermöglichen und namentlich auch zum Verständnis geschriebener und gedruckter Texte anleiten.

Das Wörterbuch schliesst die mit der heutigen hochdeutschen Sprache übereinstimmenden Wörter und Ausdrücke grundsätzlich aus [1], bietet aber sonst mit annähernder Vollständigkeit den Wortschatz der gegenwärtig in Polen gesprochenen Sprache. Die Beschränkung auf diesen einen Dialekt war wohl durch praktische Rücksichten veranlasst, doch wäre ein Hinweis auf die anderen stark abweichenden Dialekte wenigstens in der Einleitung am Platze. Mit vollem Recht ist das Jüdisch-Deutsche hier mit hebräischen Typen gedruckt und daher das Wörterbuch nach dem hebräischen Alphabet angeordnet. Denn nur dadurch gewinnt man ein richtiges Bild von der Eigenart der Sprache und lernt auch Zeitungen und Bücher selbstständig lesen. Für eine Neuauflage möchten wir den Wunsch aussprechen, dass auch eine Tafel der Kurrentschrift beigefügt werde, da dieselbe zum Lesen von Briefen und Urkunden nötig ist. Eine dankenswerte Beigabe ist der dem Werke vorangeschickte Abriss der hebräischen Laut- und Formenlehre, denn zum vollen Verständnis der gesprochenen und geschriebenen Sprache gehört auch einige Vertrautheit mit dem Hebräischen, speziell mit den Lautgesetzen

[1] Vgl. Jacob Gerzon, Die jüdisch-deutsche Sprache. Eine grammatisch-lexikalische Untersuchung ihres deutschen Grundbestandes (Frankfurt a. M. 1902). E. Sapir, Notes on Judeo-German Phonology (JQR New Ser. VI, 231 ff.).

[1] Allerdings ist auch eine beträchtliche Anzahl von Vokabeln aufgenommen, die weder in der Form noch in der Bedeutung vom Hochdeutschen abweichen, z. B. *Aufsatz*, *ausbrechen*, *Ausdruck*, *ausdrücken*, *aushöhlen*, *ausräumen*, *auswählen*, *Auszug*, *Einfall*, *Einfluss*, *überfahren*, *Untertan*.



und mit der Flexion der Substantiva. Nur hätte Strack gut getan, auch die unter den Juden üblichen verschiedenen Aussprachen zu verzeichnen[1]. Namentlich in den Jüdisch-Deutschen Texten, die in lateinischer Transkription gegeben sind, wirkt die wissenschaftlich korrekte, doch dem Leben fremde Umschrift der hebräischen Wörter geradezu irreführend, wenn z. B. (S. 9 Z. 12) סך durch *sak* statt durch *sach* wiedergegeben wird, oder (S. 11 Z. 25) צרות durch *ṣārōth* statt durch *ṣóres*[2] oder S. 13 יום טוב durch *jom tob* st. *jontef*.

Das Wörterbuch kennzeichnet die aus dem hebräischen und polnischen entlehnten Wörter gewöhnlich als solche, ist aber diesem Prinzip aus nicht ersichtlichen Gründen oft untreu geworden. So fehlt bei vielen polnischen Wörtern der Vermerk p., und zwar auch bei solchen, deren slavischer Ursprung äusserlich nicht ohne weiteres erkennbar ist, z. B. קאָרען „Wurzel" von *korzeń*[3], קנויט „Docht" von *knot*, ריטשען „brüllen" von *ryczeć*. Die Uebereinstimmungen mit dem Mittelhochdeutschen und den lebenden deutschen Dialekten sind leider nur ganz ausnahmsweise verzeichnet. Vielleicht entschliesst sich Strack, sein Werk nach dieser Richtung hin zu ergänzen, was den wissenschaftlichen Wert des Wörterbuches noch bedeutend erhöhen würde. Eine wichtige Vorarbeit liegt in der erwähnten Arbeit von Gerzon vor, die 196 Substantiva, 139 Verba, 52 Adjektive und 37 sonstige Wörter und Ausdrücke aufzählt, in denen älteres deutsches Sprachgut aufbewahrt ist. Natürlich ist das nur ein kleiner Teil des ganzen Materials, und es müsste dazu ausserdem auch noch das ältere Jüdisch-Deutsch herangezogen werden[4]. Von den noch heute gesprochenen oberdeutschen Mundarten weist namentlich das Bayerische ungewöhnlich viel Berührungen mit dem Jüdischdeutschen auf, wofür Referent an anderer Stelle[5] Belege beibringt.

Die Jüdisch-Deutschen Texte lassen ebenfalls die ältere Literatur vollkommen unberücksichtigt, bieten aber gute Proben aus der lebenden Sprache. Sie beginnen mit dem denkwürdigen Aufruf, den bald nach Beginn des Krieges die Armeeoberleitung der Verbündeten „An die Juden in Polen" (צו די אידען אין פוילין) richtete. Dieser Aufruf hat den Wert eines Dokumentes ebenso durch seinen Inhalt, indem darin den so lange Gequälten Recht und Freiheit verheissen wird, wie durch die blosse Tatsache, dass hier zum erstenmal von hoher Stelle das Jüdisch-Deutsche angewandt und so vor aller Welt in sein Recht eingesetzt wird. Darauf folgen mehrere aktuelle Zeitungsartikel, die zum Teil politische und religiöse Fragen behandeln, zum Teil auch Stimmungsbilder aus dem Leben und Leiden der Ostjuden geben. So wird uns das Schicksal jüdischer Vertriebener im Innern Russlands in seiner erschütternden Tragik geschildert, während als freundlicheres Bild die Gestalt eines ehrwürdigen Rabbi erscheint, den weder die plündernden Kosaken noch die ins Haus einschlagenden Granaten im Talmudstudium stören. Der deutsche Hauptmann, der an der Spitze seiner Truppen in die eroberte Stadt einzieht, sieht vom Pferde aus den Greis in dem zerschossenen Haus über seinen Büchern sitzen. Ihn interessiert eine solche Seelenruhe mitten in Schrecken und Vernichtung, und er begibt sich zum Rabbi. Es stellt sich heraus, dass der Hauptmann in Zivil Professor der orientalischen Sprachen und auch mit der Sprache des Talmuds vertraut ist, worauf ihm der Rabbi, als ob sich nichts zugetragen hätte, überglücklich die eben gefundene Erklärung einer dunklen Talmudstelle mitteilt. Diese und eine Reihe anderer Skizzen, darunter auch je eine von Schalom Asch und von dem grossen 1915 verstorbenen Erzähler J. L. Perez, geben zugleich einen guten Begriff von dem hohen Stande, auf den die Jüdisch-Deutsche Sprache und Literatur sich neuerdings erhoben hat. Von dem Reichtum und der Vielseitigkeit des noch so jungen Schrifttums[1] kann man sich freilich danach noch keine Vorstellung machen. Da Strack in der Einleitung selbst in Aussicht stellt, seine Auswahl von Texten zu erweitern, möchten wir empfehlen, dann auch Proben aus der Lyrik, vor allem aus M. Rosenfelds „Liedern des Ghetto", sowie volkskundliches Material (Sagen, Volkslieder und Sprichwörter[2] in grösserer

---

[1] Wie soll sich der Anfänger sonst den ganz verschiedenen Lautwert der hebräischen Buchstaben im jüdischen (S. IV—V) und im hebräischen Alphabet (S. VII—VIII) erklären?

[2] Beiläufig bemerkt, ist dieses Zurückweichen des Tones auf die vorletzte Silbe, die nicht nur bei den Ostjuden anzutreffen ist, auf den Einfluss der deutschen Sprache zurückzuführen.

[3] Die Wiedergabe von poln. *rz* durch ר ist auch sonst öfter belegt und entspricht, wie Strack S. XI angibt, der ruthenischen Aussprache.

[4] Vgl. vor allem M. Grünbaum, Jüdisch-deutsche Chrestomathie (in lateinischer Umschrift) X, 587 S. Leipzig 1882. Enthält wertvolle Proben aus der älteren Literatur mit philologischen und literarhistorischen Erläuterungen.

[5] Beiträge z. Gesch. d. deutschen Sprache 43, 300 ff.

[1] Vgl. M. Pines, Histoire de la littérature judéo-allemande (Paris 1911). Dasselbe auch in jüdisch-deutscher Sprache (Warschau 1911) und in stark verkürzter hochdeutscher Bearbeitung von Georg Hecht (Leipzig 1913).

[2] S. 50 ist bereits eine kleine Auswahl von Sprichwörtern geboten.

Anzahl) mitzuteilen. Auch wäre neben den Texten in Umschrift die Mitteilung einiger hebräisch gedruckter Texte wünschenswert. Denn die S. 7 „zur Uebung" mitgeteilten zehn Zeilen reichen für diesen Zweck nicht aus.

Trotz mancher Ausstellungen im einzelnen freut sich Referent, dem Verfasser für seine Leistung im ganzen volle Anerkennung aussprechen zu können, und so mögen auch die nachstehenden Ergänzungen und Berichtigungen zum Wörterbuch nur als Zeichen des Interesses an der möglichsten Vervollkommnung des verdienstvollen Werkes angesehen werden.

10a fehlt אונטערלעהנען „stärken" (das Herz), wohl Nachbildung von סעד לב. — 18b fehlt אננעהמער „Henkel", „Handgriff". — 23b אתה הראית ist nicht Anfang eines Pentateuchabschnittes, der am Simchat Thora-Feste vorgelesen wird, sondern eines für diesen Tag bestimmten Gebetes. — 24a באָפּען hat nichts mit „puffen" zu tun, sondern gehört zu bayr. (Schm. I 212) *bafeln* „schlummern", wie schon Gerzon 115 richtig angibt. — 26b בורא מאורי האש bedeutet nicht „der die Lichtstrahlen schafft", sondern „die Leuchten des Feuers". — 27a בִּטּוּל ist nicht „Geringschätzung", sondern „Abschaffung", „Aufhebung". — 34a בר מינן (Euphemismus für „verstorben") bedeutet ursprünglich nicht „der von uns Getrennte", sondern „nicht bei uns!" d. h. nicht treffe uns gleiches! Es ist also nur das aramäische Aequivalent des gleichbedeutenden hebräischen לא עלינו, das Strack 90b richtig erklärt. Auch das bekannte נעבעך, נעביך *(nebbich, nebbech)* „leider" ist nach Grünbaum[1] aus *nie bei euch* entstanden und eine genaue Nachbildung des noch heute gebräuchlichen, auf Thren. 1, 12 zurückgehenden לא אליכם[2]. — 38a גּוי ist nicht „Unwissender in bezug auf jüdisch Religiöses" sondern „Uebertreter des Religionsgesetzes in seiner ganzen Lebensführung". — 39b fehlt גִּלּוּי ראש „Entblössung des Hauptes". — 40a s. v. געגליכען זיין גלייכען „gleichen". — 40a fehlt גאליצענשטיין „Vitriol" = bayr. (Schm. I 889) Galizenstein, davon mit volksetymologischer Zusammenziehung der Familiennamen Glicenstein, dessen Träger der grösste lebende ostjüdische Bildhauer. — 45a דאַוונען *(daw 'nen)* „beten" kommt nicht von *devovere*, sondern ist mit Goldziher[3] von türk. دعوت (aus arab. دعوة) abzuleiten. Allerdings ist noch der Weg festzustellen, auf dem das Wort zu den polnischen Juden gewandert ist. In Süd- und Westdeutschland ist dafür bis heute das schon 1544 belegte[1] אָרען *(oren)* gebräuchlich, das man bisher von *orare* abgeleitet hat. So nahe auch diese lautlich und begrifflich einwandfreie Erklärung liegt, erheben sich doch ernste Bedenken dagegen. Derartige Entlehnungen fanden nur bei Worten statt, die die Juden bei ihrer Umgebung häufig hörten. Nun ist *orare* weder als Verbum noch in irgendeiner Ableitung jemals in einen deutschen Dialekt übergegangen, so dass es unverständlich bliebe, woher die Juden überhaupt das Wort kennen gelernt haben. Ich vermute daher, dass das Wort von *hora* abzuleiten ist. Mit *hora* wurde und wird bis heute die kirchliche Gebetszeit bezeichnet, nach der die ganze Zeiteinteilung erfolgte. Noch heute hört man in katholischen Gegenden Ausdrücke wie „*hora* läuten", „*hora* singen". Die Juden konnten daher mit gutem Recht ein Verbum davon bilden, mit dem sie ihr an bestimmte Stunden gebundenes Pflichtgebet bezeichneten. Der Abfall des anlautenden h hat seine Analogie in *Uhr*, das ebenfalls von *hora* kommt und im mhd. *ôre, ôr* (bayr. noch heute *or*[2]) lautet. Der „Jüdische Theriak" (Nürnberg 1681 § 16) führt אורא als lat. Bezeichnung für *beten* an, womit auch nur *hora* gemeint sein kann. — 53a הויל steht nicht nur für „hohl", sondern auch für „heil", und alle von Strack gegebenen Beispiele gehören zu diesem Worte[3]. — 57a s. v. הפטרה „Richt." l. „Josua". — 65b unten Deut. 1, 20 l. 21, 20. — 67a fehlt זיפּטשען „blinken". — 71a s. v. חזקה fehlt die Bedeutung „Präsumption". — 79b fehlt טרענדערל „Kreisel"[4]. — 85b כאַנטע (meretrix) ist eine Femininbildung von חָם[5], der nach Gen. 9, 22 als Urbild aller Schamlosigkeit galt, vgl. die verschiedenen rabbinischen Deutungen seiner Tat in Jewish Encyclopedia VI 186a. Von חם ist auch das obszöne Verbum כאַמעלן abgeleitet, s. Anthropophyteia VIII (1911) 39—40. — 90b Z. 6 v. u. לעטען l. לאטען. — 92a לומדות l. לַמְדָנוּת. — 97a מאים l. מְאִים (es ist das aram. part. pass.); ebd. מיאוטסע l. מאיסטע. — 103a מחיצה l. מְחִצָּה (von חָצַץ). Das י in unvokalisierten Texten ist nur mat. lect. — 103b die Erklärung von מְחֻתָּן als Vater des Bräutigams

[1] Jüdischdeutsche Chrestomathie 394 Anm. 8.

[2] Sowohl Grünbaum als auch Strack haben irrtümlich לא עליכם. Auch לא עלינו ist nur alter Fehler für לא אלינו.

[3] Ben Chananja X (1867) Nr. 12. Ausserord. Beilage S. 8.

[1] ZfhB 1872, 127.

[2] Schm. I 132 ff.

[3] So schon richtig Gerzon 122 Nr. 27.

[4] Vgl. Schm. I 667.

[5] Der Uebergang von m in n vor dem Dental wie in *jontef* aus יום טוב.



oder der Braut ist irreführend. Mit מחתן bezeichnen sich gegenseitig solche Personen, deren Kinder einander geheiratet haben. — 190a fehlt מְעֻנְיָנוּ „aktuell". — 114b s. v. מְתַקֵּן wäre auch מְתֻקָּן „vervollkommnet" anzuführen. — 116b s.v. נרחה „Festtag" l. „Fasttag". — 121b סבלנות ist „Fähigkeit zu dulden". — ebd. fehlt סג״ל, die stehende Abkürzung für סְגַן לְוִיָּ, womit ein Levit bezeichnet wird, und woraus der Familienname *Segal*, *Segel* entstanden ist. — 129b fehlt עֹמֶר׳ן „Omer zählen"[1] und עֹמֶר׳ל „das kleine beim Omer-Zählen gebrauchte Gebetbuch". — 132a עשרת הַדִּבְּרוֹת l. הַדִּבְּרוֹת. — 140a fehlt das von פלען gebildete Verbum פלענען gefangen nehmen". — ebd. פלעצעל ist nicht „kleine Brezel" sondern wie bayr. *Plesl* (Schm. I 464) „flacher Kuchen". — 152a פערחוש׳ט ist nicht „allzu gefühlvoll", sondern „zerstreut". — 154b פערספק׳ט ist nicht „verzweifelt", sondern „zweifelnd". — 157b fehlt פְּרִיָּה וּרְבִיָּה (gewöhnlich פְּרִיָּה וְרִבְיָה ausgesprochen) „Fortpflanzung der Art" (nach Gen. 1, 28 פרו ורבו). — 162a Z. 6 v. u. צרערען l. רערען. — 174b Z. 9 קטלען l. קיטלען. — 176a קלות ראש ist „Unehrerbietigkeit". Die Bedeutung „barhäuptig" für בקלות ראש ist durch Verwechslung mit בגלוי ראש im Munde des Volkes entstanden. — 189a Z. 1 v. u. Jes. 26 l. 26, 19. — 191b Z. 8 v. u. שטילינק l. שטילניק. — 193b שַׁיִּךְ, שַׁיְכוּת l. שַׁיָּךְ, שַׁיָּכוּת. Für שיך wäre auch die Lesung שָׁיֵךְ (Part. Peal von שיך) möglich, so Levy NhWb IV 546a. — 194b שלאפען „schlürfen, langsam gehen" ist nicht polnisch, sondern entspricht bayr. (II 530) *herumschlappen* „schleppend gehen". — 195a „Schlemihl" wird zwar gewöhnlich mit dem Num. 1, 6 vorkommenden Eigennamen שלומיאל zusammengebracht, doch viel einleuchtender ist die Ableitung von שֶׁלֹּא מוֹעִיל „der nichts taugt"[2]. — 196b שמוצערן (eine Bewegung mit den Lippen machen) gehört nicht zu *schmatzen*, sondern zu bayr. (II 562) *schmutzen*, *schmutzeln* (lächeln, innere Freude oder Behaglichkeit im Gesicht bemerkbar werden lassen). *Der Schmutzer* (das Lächeln), vgl. J. Perles, Beitr. z. Gesch. d. hebr. u. aram. Stud. 128, wo das Wort bereits im deutschen Makre Dardeke nachgewiesen wird. — 197b שֶׁנֶּדֶר׳ן l. שֶׁנֶּדֶר׳ן. — 197b s. v. שֵׁנִי fehlt die Bedeutung „Totenstarre". — 201a s. v. תנ״ך fehlt das Diminutivum תָּנָכ׳על „kleine Bibel" vgl. das 201b angeführte תהלים׳על „Psalmenbüchlein".

[1] Die von den Rabbinen nach Lev. 23, 15—16 angeordnete Zählung der Tage vom 2. Passahtage (dem Tage der Darbringung des עֹמֶר) bis zum Wochenfeste.

[2] So Torczyner, ZDMG 50, 557, der diese Ableitung als bekannt voraussetzt.

Sprechsaal.

In meinen Beitrag zur Hommel-Festschrift hat sich ein störendes Druckversehen eingeschlichen, das ich hier berichtigen möchte. S. 17 Z. 1 ist Tehom statt Jahwe zu lesen. Wilh. Caspari.

„Zum Verständnis des Pap. Sachau Nr. 8."

In meiner kleinen Schrift „Zum Verständnis des Pap. Sachau Nr. 8" (1915; Oefversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar Bd. LVII, 1914—1915, B Nr. 5) ist mir auf S. 2 ein fatales Versehen passiert, indem ich irrtümlich gr. σφην „Keil" mit „Kiel" übersetzte. Meine Zusammenstellung von σφην mit assyr. *supinnu*, aram. ספינתא ist daher natürlich aufzugeben.

Harri Holma.

Personalien.

Richard Hartmann, Prof. a. d. Univ. Kiel, ist auf den neugegründeten Lehrstuhl für Islamkunde nach Leipzig berufen worden.

Der hebr. Schriftsteller und Redakteur des „Haschiloach", Dr. Josef Klausner, wurde vom Professorenrat der Odessaer Frauenuniversität zum Dozenten für jüdische Geschichte und Orientkunde ernannt.

Dr. Leonh. Lütke, Mitarbeiter am Göttinger Septuagintawerk, ist an der Westfront verwundet und gestorben.

G. J. Thierry, a. o. Prof. der Assyriologie in Leiden, ist dort zum Ordinarius ernannt worden.

Erich Steller, wissenschaftlicher Hilfsarbeiter bei der ägyptischen Abteilung der Königlichen Museen in Berlin, ist gefallen.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung. 1918:
4. J. Haussleiter, Die apokalyptischen Reiter I.
5. J. Haussleiter, Die apokaliptischen Reiter (Forts.).

Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstsammlungen. 1918:
XXXIX 5. Borchardt, Sphinxzeichnung eines ägyptischen Bildhauers.
6. Wolfgang Fritz Volbach, Ein palästinensisches Amulett.
7. W. Schubart, Ein Privatbrief aus Alexandreia (mit Erzählung von einem Wettkampf vor Caracalla). Erwerbung der ägypt. Abt.: 25 kleine Altertümer, meist Terrakotten römischer Zeit.

Ancient Egypt. 1914:
I. To our Readers; Engelbach, The Jewellery of Riqqeh; Newberry, Egyptian Nome Ensigns; Eckenstein, Moon Cult in Sinai; Bissing, Three Steles at Graz; Petrie, Egyptian beliefs in a future life; The mysterious Zēt; For reconsideration; Periodicals; Reviews; Notes and news; Egyptian research students association; The portraits.
II. Brunton, Work at Lahun; Thompson, Byzantine table of fractions; Gardiner, Egyptian ethics; Hamada u. Chiba Egyptology in Japan; Petrie, The earliest inscriptions; Periodicals, Zeitschrift; Reviews; Notes and news; Egyptian Research students association. Tomb of Menna, Portraits.
III. Petrie, The treasure of Lahun; Engelbach, Harageh 1913/4; Naville, Excavations at Abydos; Spiegelberg, Hieratic ostraca; Bissing, Silversmith's models; Petrie,

Egypt in Africa I; Petrie, The new law on antiquities; Periodicals usw.
IV. Sayce, Biscuit ware of the Sudan; Newberry, Udymu and the Palermo stone; Murray, Stele of Apa Teleme; Petrie, Egypt in Africa II; Periodicals usw.
1915: I. Whymper, Birds in ancient Egyptian art; Quibell, Excavations at Saqqara; Thompson, Part of a Coptic sermon; Petrie, The metals in Egypt; Periodicals usw.
II. Gardiner, A Cretan statue; Amsden, Skulls of the 12. Dyn.; Offord, Alexandrian archaeology; Petrie, The stone age in Egypt; Petrie, More of the earliest Inscriptions; Reviews; Periodicals usw.
III. Newberry, Ta Tehenu-Olive Land; Seligman, Multiple souls in Africa; Milne, Leaden tokens; Petrie, The stone age in Egypt; Petrie, The Boat names in Egypt; Periodicals usw.
IV. Lythgoe, Discoveries at Lisht; Bunt, A third century statuette; Bates, Archaic burials in Libya; Petrie, University College Museum; Periodicals usw.
1916: I. Murray, Egypt in the Grail romance; Offord French and Italian Egyptology; Grenfell, The Grenfell scarabs; Petrie, The end of the Hittites; Periodicals usw.
II. Mercer, The Gorringe collection; Seligmann, An early figure of Taurt; Murray, Egypt in the Grail romance; Petrie, The queenly title 22 Dyn; Periodicals usw.
III. Butcher, Early forms of the cross [mit Zusatz von Petrie]; Clarke u. Broadwood Cutting Granite; Petrie, New Portions of the annals; Murray Temple of Rameses Abydus; Reviews usw.
IV. Sir Gaston Maspero [Nachruf]; Read, King Zet 23. Dyn.; Petrie, Funeral figures; Offord, Egyptology in France; Mackay, Origin of polychrom borders; Stannus, A cemetery Portal and plans; Reviews usw.

Arch. f. d. Gesch. d. Naturw. u. d. Technik. 1918:
VIII, 4—6. Horowitz, Ueber ein neueres deutsches Reichspatent und eine Konstruktion von Heron von Alexandrien. — Wiedemann-Hauser, Byzantinische und arabische akustische Instrumente. — Würschmidt, Ein türkisch-arabisches Quadrant-Astrolab.

Deutsche Literaturzeitung. 1918:
6. *O. Eissfeldt, Erstlinge und Zehnten im AT (J. Meinhold). — *O. Klein, Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien (H. Gressmann).
7. *P. Thomsen, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden, 2. Aufl. (M. Löhr).
8/9. *K. Sethe, Der Nominalsatz im Aegyptischen und Koptischen (Spiegelberg).
11. *H. Gunkel, Die Propheten (O. Eissfeldt).
12/13. *Konrad, A., Das Weltbild in der Bibel (C. Holzhey).

Edda. Nord. Tidsskr. f. Literaturforskning. 1917:
3. J. L. Heiberg, Graeske sundheds regler.

Geografisk Tidskrift. 1917:
4. O. Olufsen, Russisk Turkestan. — J. A. Davidsson, Dobrudscha i Fortid og Nutid. — *V. Piquet, Le Maroc (O. Olufsen).

Hessische Landeszeitung. 1918:
18. I. Bericht über P. Jensens Vortrag „Wer war Muhamed?". (Der Vortrag zeigt in dankenswerter Weise eine Reihe von bisher unbekannt gebliebenen Motiven und Motivketten auf, zieht aber aus der Uebereinstimmung dieser mit den biblischen und babylonischen den zu weit gehenden Schluss auf die absolute Ungeschichtlichkeit Mohammeds und des von ihm Berichteten. Ich habe seit vielen Jahren den Nachweis versucht, dass der Islam aus dem Kreise von Judenchristen hervorgegangen sei, und dass in Mohammed zwei Persönlichkeiten auseinander zu halten seien, ein diesen Kreisen entstammender Prediger und ein in irgendwelcher Beziehung zum byzantinischen Kulturkreise stehender Soldat. Zu einer Veröffentlichung reichte das magere Material nicht aus, aber ich freue mich, die Skepsis Jensens bei der Kritik der von den Arabisten etwas zu gläubig übernommenen arabischen Tradition sich bewähren zu sehen. Wenn ich also seine Schlussfolgerungen nicht annehmen kann, da bei ihm die sagenkritische Methode, die literarkritische und die historische zu sehr durcheinander geht, so begrüsse ich seine Anregungen doch als dankenswert und würde ihnen gerne nachgehen, wenn mein Gesundheitszustand es mir erlaubte. F. E. P.)

Hibbert Journal. 1918:
January. M. J. Landa, The restoration of Palestine. — C. G. Montefiore, The Old Testament and its ethical teaching. — E. J. Price, Paul and Plato.

Historisch-politische Blätter. 1918:
H. 2. O. Hipp, Die Kapitulationen und die deutsch-türkischen Verträge.

Historisches Jahrbuch. 1917:
3. M. W. Peitz, Martin I. und Maximus Confessor (Patricius Gregor, Präfekt von Afrika, Mitte des 7. Jh. n. Chr.).

Internat. Monatsschrift. 1918:
4. H. Gunkel, Märchen im AT?
5. L. Borchardt, Wie wurden für die altägyptische Geschichte die zeitlich festen Punkte gewonnen? — H. Gunkel, Märchen im Alten Testament (Schluss).

Journal of Egyptian Archaeology. 1915:
Vol. II. Nr. 1. J. P. Mahaffy, Cleopatra VI. — F. Ll. Griffith, A new monument from Coptos. — T. Eric Peet, A remarkable burial custom of the old kingdom. — Arthur E. P. B. Weigall, An ancient egyptian funeral ceremony; dazu Bemerkung von F. Ll. Griffith. — Aylward M. Blackman, An indirect reference to Sesostris III's syrian campaign in the tomb-chapel of Ḏhwty-Ḥtp at El-Bersheh. — G. P. G. Sobhy, The pronunciation of coptic in the church of Egypt. — Bibliography of 1913—14: S. Gaselee, Christian Egypt. — Notes and News. — *E. A. Wallis Budge, Egyptian sculptures in the British Museum (Edouard Naville). — *H. R. Hall, Aegean archaeology (D. G. Hogarth). — *E. A. Wallis Budge, A short history of the egyptian people; *the literature of the ancient Egyptians (A. H. Sayce, der sich herausnimmt, von dem Mangel an gesundem Menschenverstand (lack of common-sense) in Deutschland, d. h. bei den deutschen Aegyptologen, zu sprechen. Da Sayce gleichzeitig Budges Bücher über den grünen Klee lobt, so kann der eingeweihte Leser sich selbst die Schlüsse ziehen. D. R.) — *Erhard Biedermann, Studien zur ägyptischen Verwaltungsgeschichte in ptolemäisch-römischer Zeit (J. G. Milne). — A. Smythe Palmer, The Samson-saga and its place in comparative religion; *Journal of Manchester egyptian and oriental society 1913—14 (L. W. King). — *Camille Lagier, l'Egypte monumentale et pittoresque (F. G. Walker). — *M. W. Blackden, The ritual of the mystery of the judgement of the soul (H. R. Hall).
No. 2. D. G. Hogarth, Alexander in Egypt and some consequences. — Alan H. Gardiner, The nature and developement of the egyptian hieroglyphic writing. — H. R. Hall, Letters of Champollion le jeune and of Seyffarth to Sir William Gell. — T. Eric Peet, The art of the predynastic period. — Bibliography Graeco-Roman Egypt. A. Papyri (1913—14) by H. Idris Bell. B. Inscriptions (1914) by Marcus N. Tod. C. Miscellaneous (1913—14) by F. Ll. Griffith. — Notes and News. — *Carchemish. Report on the excavations at Djerabis on behalf of the British Museum, conducted by C. Leonard Woolley and T. E. Lawrence. Part I: Introductory, by D. G. Hogarth (Edouard Naville). — *J. G. Frazer, The golden bough, Vol. I u. II. 3. Edition (Alan H. Gardiner). — *René Dussaud, Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Egée 2. éd. (Ronald M. Burrows). — *J. L. Myres, The dawn of history (H. R. Hall). — *W. M. Flinders Petrie, Amulets illustrated by the egyptian collection in University College, London (P. E. Newberry).



No. 3. H. R. Hall, Letters to Sir William Gell from Henry Salt, [Sir] J. G. Wilkinson, and Baron von Bunsen. — L. W. King, Royal tombs in Mesopotamia and Egypt: a comparison suggested by some recent discoveries. — T. Eric Peet, The great tomb robberies of the Ramesside age. Papyri Mayer A and B. — C. G. Seligman, An undescribed type of building in the eastern province of the Anglo-egyptian Sudan. — Notes and News. — *William M. Nesbit, Sumerian records from Drehem (L. W. King). — *Robert Koldewey, The excavations at Babylon (translated by Agnes S. Johns) (A. W. A. Leeper). — *H. R. Hall, Catalogue of egyptian scarabs, etc., in the British Museum (T. E. Peet. — *Aylward M. Blackmann, The rock-tombs of Meir, Part I.; *the temple of Dendûr (H. R. Hall).
No. 4. Edouard Naville, Did Menephtah invade Syria? — G. A. Wainwright, The excavations of Balabish: Preleminary notice. — T. Eric Peet, The great tomb robberies of the Ramesside age. Papyri Mayer A and B. II. Papyrus Mayer B. — Oric Bates, The name Osisir. — A. E. Cowley, Notes on Hebrew papyrus fragments from Oxyrhynchus. — S. Margoliouth, Notes on Syriac papyrus fragments from Oxyrhynchus. — Alice Grenfell, The scarab collection of Queens college, Oxford. — H. M. Tirard, The soldiers of Ancient Egypt. — F. Ll. Griffith, Bibliographig 1914—1915: Ancient Egypt. — Notes and News. — *P. M. Sykes, A history of Persia (J. Wells). — *G. Ellioth Smith, The migrations of early culture. On the significance of the geographical distribution of the practice of the Mummification. A study of the migrations of peoples and the spread of certain customs and beliefs (W. H. Rivers). — *D. G. Hogarth, The ancient East (L. W. King). — *Nina de Garis Davies and Alan H. Gardiner, The tomb of Amenemhêt (T. E Peet). *A. van Hoonacker, Une communauté Judéo-Araméenne à Éléphantine (A. Lukyn Williams). — *A. E. P. Brome Weigall, Egypt-from 1798 to 1914 (F. G. Walker). — *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes (Josef Offord).

Literarisches Zentralblatt. 1918:
5. *Gunkel, Die Propheten (J. H.).
8. *Gunkel, Esther (Herrmann). — *Wachstein, Die Inschriften des alten Judenfriedhofs in Wien (S. Krauss). — *Meinhof, C., Eine Studienfahrt nach Kordofan (Oberhummer). — *Afrika nach der arabischen Bearbeitung der Γεωγραφικὴ ὑφήγησις des Claudius Ptolomaeus von Muhammad ibn Mūsā al-Ḫwārizmī hrsg., übers. und erklärt von Hans v. Mžik (Brockelmann). — *Bonnet, Die ägyptische Tracht (Roeder).
16. *Kellermann, Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung (E. Herr).

Mitteilungen d. K. K. Geogr. Ges. Wien. 1917:
8/9. *Th. Langenmaier, Alte Kenntnis und Kartographie der zentralafrikanischen Seenregion (Fichna). — *K. Heinke, Monographie der algerischen Oase Biskra (F.).

Monde Oriental. 1917:
XI, 2. P. Leander, 'Astabq'ᵘe'ōt 'enta za-Sem'ōn 'amdawi, nach Handschr. in Uppsala u. Berlin herausgegeben. — O. Rescher, Eṭ-Ṯa'ā-libī: Man ǵâba 'anhu 'l-mutrib, übersetzt. — *P. Thomsen, Die Palästina-Literatur III (K. V. Zetterstéen). — *Berichte d. Forschungsinstituts f. Osten u. Orient in Wien. 1, 2 (K. V. Zetterstéen). — *C. Contenau, Umma sous la dynastie d'Ur (P. Leander). — *W. Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch. 16. Aufl. (P. Leander).

Nordisk Missions-Tidsskrift. 1918:
1. A. Nielsen, Koranen og Biblen.

Norsk Teolog. Tidsskrift. 1917:
Mars—Juni. S. Mowinckel, Gudsforestillingens ophav. Referat av Söderbloms bok: „Gudstrons uppkomst". — *S. Michelet, Fra Mose til profeterne. Forberedelsen for Kristus i Israels religions historie (E. Stave). — *S. Mowinckel, Statholderen Nehemia (F. Buhl). — *H. Mosbeck, Essaeismen. Et Bidrag til Senjödedommens Religions historie (C. A. Bugge). — *A. Friedrichsen, Hagios-Qadoš. Ein Beitrag zu den Voruntersuchungen zur christlichen Begriffsgeschichte (S. Mowinckel).
Sept.—Dez. S. Michelet, Om literaer komposition i de gammeltestamentlige skrifter. — S. Mowinckel, Tronstigningssalmerne og Jahves tronstigningsfest.

Preussische Jahrbücher. 1917:
Okt. W. Heinze, Internationale jüdische Beziehungen.
Nov. E. Daniels, Türk. Bahnbauten während des Krieges.

Revue Critique. 1917:
44. *G. de Sanktis, Storia dei Romani, III: l'età delle guerre puniche (M. Besnier).
45. *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales inediti curante C. Beccari, T. XIV, XV (enth. Dokumente betr. die äthiopische Mission im 17. und 18. Jahrh.) (J. B. Chabot). — *Bulletin of the School of Oriental Studies (F. P). — *J. M. Zujovitch, Les Serbes (F. Bertrand).
48. *E. Montet, Etudes Orientales et religieuses (M. G. D.).
49/50. *J. Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouit, t. II, 1 (A. Moret).

Theologisches Literaturblatt. 1918:
1918: 1. *Thomsen, Die römischen Meilensteine der Provinzen Syria, Arabia und Palästina (Leipoldt).
2. *König Ed., Kanon und Apokryphen (Caspari).
3. *Gunkel, Die Propheten (W. Caspari).
5. *Kittel, Geschichte des Volkes Israel (Procksch). *Bertholet, Altes Testament und Kriegsfrömmigkeit (Procksch).

Theologische Literaturzeitung. 1918:
1. *Landersdorfer, Die sumerische Frage und die Bibel (Ungnad). — *Landersdorfer, Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte (Ungnad). — *Cossmann, Die Entwickelung des Gerichtsgedankens bei den alttestam. Propheten (Gressmann). — *Liber Geneseos ed. G. Hoberg (Holzinger). — *Kaerst, Geschichte des Hellenismus (Schwartz). — Schaeder, Religion und Vernunft (Troeltsch). — *Procksch, Petrus (Bultmann).
2/3. Augapfel, Babylonische Rechtsurkunden (Ungnad). — *Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer (Bischoff). — Murillo, El Génesis (Bertholet). — *Naumann, Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief (Beer). — *Krieg und AT (Schuster).
4/5. Neubauer, Bibelwissenschaftliche Irrungen (Ed. König). *Venetianer, Asaf Judaeus (Bischoff).

Zur Besprechung eingelaufen:

(* bereits weitergegeben)

Michael Huber, Im Reiche der Pharaonen. 2 Bände. Freiburg i. Br., Herdersche Verlagsh. M. 7,50, in Pappband M. 10—.
Orientalistische Studien Fritz Hommel zum 60. Geburtst. gewidm. 2. Bd. (Mitt. d. Vorderas. Ges. 1917. 22. Jahrg.). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B. 1918. M. 25—.
Kaiserliche Osmanische Museen, Katalog der Babylonischen und Assyrischen Sammlung III: Eckhard Unger, Geräte. Konstantinopel, Druck von Ahmed Ihsan & Co., 1918.
Alfons Szwedziński, Die Sprache. Hauptzüge der Sprachwissenschaft auf neuer Grundlage. Berlin 1917, R. Trenkel. M. 5—.
Paul Mickley, Arculf. Eines Pilgers Reise nach dem heiligen Lande (um 670). 2. Teil (Das Land der Bibel Bd. II H. 3 u. 4). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1917. M. 1,20.
Bruno Meissner, Ein Entwurf zu einem neubabylonischen Gesetzbuch (SB. d. K. Pr. Ak. d. W. 1918 XV). M. 1—.
*Franz Boll, Antike Beobachtungen farbiger Sterne (Abh. d. K. Bayr. Ak d. W. 1918. XXX. Bd. 1. Abh. München, 1918.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

21. Jahrgang Nr. 9/10 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. Septbr./Okt. 1918

Inhalt.

Abhandlungen u. Notizen Sp. 209—236

Bork, Ferdinand: Zum Jahresrätsel der Achiqargeschichte . . 226
Geller, Samuel: Das babylonische Neolithikum 209
Humbert, P.: Der Deltafürst So' 224
Meissner, Bruno: Umma . . 219
— — : Samaš-ibni von Bît-Dâkûri 220
Schultz, Wolfgang: Iranisches bei Berossos 227
Ungnad, Arthur: Zur fünften Tafel der Serie HAR-RA 224

Besprechungen . . . Sp. 236—249

Anrich, Gustav: Hagios Nikolaos (Carl Fries) 245
Glück, Heinrich: Die beiden „sasanidischen Drachen" (O. Schroeder) 248
Hasenclever, Adolf: Geschichte Aegyptens im XIX. Jahrh. (Moritz Sobernheim) 246
Hell, Josef: Die Religion des Islam (Hans Rust) 243
Peez, C. v.: Ein türkischer Grossvezier aus Graz (R. Hartmann) 244
Poebel, Arno: Historical and grammatical texts (Wilh. Förtsch) 236
Weindler, F.: Geburts- und Wochenbettdarstellungen (W. Wreszinski) 242

Sprechsaal 249

F. E. Peiser, Zu OLZ Sp. 205 249

Aus gelehrten Gesellschaften . 249

Mitteilungen 251

Personalien 251

Zeitschriftenschau . . . 251—255

Zur Besprechung eingelaufen 255—256

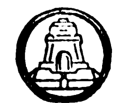
Das babylonische Neolithikum und sein Verhältnis zur historischen Zeit.

Von Samuel Geller.

Soviel Kraft und Mühe man auch der Erforschung der historisch beleuchteten Kultur des vorderasiatischen Zweistromlandes nach vielen Seiten hin gewidmet hat und noch widmet, so wenig ist andererseits bisher die Prähistorie dieses Gebietes gepflegt worden. — Wohl sind bei den meisten Ausgrabungen in Babylonien und auch bei solchen in Assyrien in den untersten Kulturschichten auch Reste neolithischer Art gefunden und dann in den betreffenden Veröffentlichungen auch kurz erwähnt, sogar teilweise abgebildet worden; aber schon eine ausreichend klare Feststellung darüber, in welchem Verhältnisse die neolithischen Gegenstände nach den Fundumständen zu den anderen Kulturresten des betreffenden Ruinenplatzes, zumal den unmittelbar anliegenden, standen, fehlt recht oft, und dadurch wird der Wert dieser Funde nicht selten sehr beeinträchtigt. Da nun ausserdem auch der Umfang des Materials noch ziemlich gering ist, so ist es bislang unmöglich, irgend tiefere und genauere Einsicht in das babylonische Neolithikum zu gewinnen, vor allem noch unmöglich, Typengruppen zu ordnen und, darauf fussend, zunächst eine relative, dann eine absolute Chronologie aufzubauen. Dagegen lassen sich einige Tatsachen über das Ende des Neolithikums, seinen Uebergang in eine aeneolithische Periode, über die Fortdauer neolithischer Kulturart innerhalb derselben und damit über deren Hineinragen in die historische Zeit feststellen, und eben die hier angedeuteten Fragen sollen uns im folgenden beschäftigen[1].

[1] Als Quellen kommen hierbei eine grössere Anzahl kurzer in Zeitschriften und selbständigen Werken zerstreuter Notizen und Berichte über neolithische, aeneolithische Funde und solche von neolithischem Charakter, aber aus noch späterer Zeit stammend, in Betracht, die zum grossen Teil auf die Forschungen Rawlinsons, Layards, de Sarzec's, de Morgans, zurückgehen. Aus neuerer Zeit kommen neben Garstangs Berichten über Sakje-Geuzi (Annals of Archaeology and Anthropologie I. 1908), die allerdings nur ein Nachbargebiet Babyloniens betreffen, vor allem die Grabungsberichte der Deutschen Orient-Gesellschaft sowohl über die Forschungen in verschiedenen südbabylonischen Ruinenstätten als in Babylon selbst (MDOG XV, 9. 11. 13., XVI. 21. 26 f.) in Betracht; eine hierher gehörende Bemerkung betrifft auch neolithische Funde in Assur (MDOG XXI, 18). Mehreres, was uns interessiert, ist ferner bei den Ausgrabungen der University of Pennsilvania in Nippur zutage gekommen.

Was das Britische Museum 1887 an neolithischen Gegenständen aus Babylonien besass — es sind Beilchen, die Layard 1851 bei Muqajjar ausgegraben hatte — beschrieb Otto Schoetensack damals in ZE XIX, 125 f. — Ueber eine kleine Privatsammlung assyrischer





Es ist, nicht zum geringsten Teile infolge der vielfach unzureichenden Beachtung der Fundumstände, nur bei wenigen mesopotamischen Steingeräten wirklich sicher, dass sie einem wirklich reinen Neolithikum angehören. Dennoch ist nicht daran zu zweifeln, dass auch im Zweistromland den Perioden, in denen Metallbearbeitung bekannt war, ein reines Neolithikum voranging. — Ja, auch ein Paläolithikum darf man gewiss voraussetzen, da ein solches für andere Teile Vorderasiens, z. B. für Syrien, sicher nachgewiesen ist; dort in Gestalt des sogenannten unteren und oberen Capsien, zweier Stufen, die dem westeuropäischen Aurignacien bezw. Solutréen und dem Magdalénien parallel laufen.

Der Anfang des Neolithikums ist zwar überall noch in ein gewisses Dunkel gehüllt, wenn auch für Europa der berühmte Hiatus zwischen Paläolithikum und Neolithikum jetzt nicht mehr besteht, ganz besonders aber natürlich in dem hier zur Rede stehenden Teile des Orientes, wo ja das ganze Neolithikum von Anfang bis Ende noch kein rechtes Licht empfangen hat.

Zwar glaubte Montelius nach den Ergebnissen von J. de Morgans Ausgrabungen in Susa (Elam) den Beginn der jüngeren Steinzeit im Orient in die Zeit um 18000 v. Chr. Geb. ansetzen zu können. Fortgesetzte Untersuchungen haben jedoch diese Berechnung wieder umgestossen und dafür eine andere Tatsache erwiesen: das hohe Alter und die lange Dauer der „Kupfersteinzeit", der äneolithischen Periode, im nahen Morgenlande. Schon auf dem Urboden des Tell von Susa fanden sich nämlich in den Resten einer kleinen ummauerten Stadt und in ungefähr tausend Gräbern einer gleichzeitigen Nekropole ausser zahlreichen Funden steinzeitlichen Charakters und einer bemalten Keramik, die mit den noch zu behandelnden von Garstang in Sakje-Geuzi aufgedeckten neolithischen Gefässen grosse Aehnlichkeit aufweist, auch bereits Gegenstände aus Kupfer: in den männlichen Gräbern oft eine Beilklinge, in den weiblichen eine polierte Scheibe (Spiegel) aus gleichem Metall, ausserdem Schminktöpfchen und anderes. Aber auch in den höheren Schichten des Hügels, die mehr Metall aufweisen, sind Steinwerkzeuge noch sehr häufig. Und so zeigt uns zwar auch diese reiche Fundstelle nichts über den zeitlichen Anfang und kulturellen Ursprung des Neolithikums und über dessen Dauer; gibt uns aber das Zeugnis dafür, dass die Ausläufer der jüngeren Steinzeit tief in die Metallzeit hineinreichen, und legt damit die Frage nahe, ob sich diese Ausläufer nicht etwa in historischen Perioden erkennen und verfolgen lassen. — Die Ruinenorte Farah, Surghul, Warka, Muqajjar und Telloh sollen uns diese Frage beantworten. Zunächst aber seien die wenigen sicher reinsteinzeitlichen oder bisher als rein-steinzeitlich geltenden Funde durchmustert. Einerseits besitzen wir nämlich zweifellos eine Anzahl reinneolithischer Funde, die die Existenz eines reinen Neolithikums vollkommen sichern. Andererseits lassen sich bei vielen der bisher gern der Steinzeit zugesprochenen Fundstücke gewichtige Gründe beibringen, die für eine Ansetzung in eine äneolithische oder spätere Periode sprechen. Bei vielen andern solchen ist die Zugehörigkeit zur Kupfer- oder Bronzezeit sogar ganz ausser Zweifel gesetzt.

Zu den Steingeräten, von denen nähere Fundumstände, also auch etwa die Chronologie stützende Begleitfunde nicht bekannt sind, zählen als ältest-bekannte 4 kleine 1851 von Layard bei Muqajjar gefundene Beilchen. — Es sind wohl die im Guide to the british Antiquitis, second Edition unter den Nummern 222/126 und 223/212 aufgeführten Stücke. — Zwei von ihnen bestehen aus Nephrit, die zwei anderen aus Jadeit. Die Dimensionen sind durchgängig sehr gering; so beträgt die Länge 5,2 cm bzw. 4,9 cm, bzw. 4,9 cm, bzw. 2,9 cm. Nur das eine Nephritbeil hat eine ganz enge Durchbohrung. Alle 4 Exemplare zeigen breiten Nacken, ziemlich flachen Querschnitt und nach der Schneide hin geringe Verbreiterung. Sie sehen alle den ältesten weit verbreiteten, schmalen, undurchbohrten und meist auch so kleinen Kupferbeilen recht ähnlich, und es ist durchaus nicht unmöglich, dass sie einer Zeit angehören, in der bereits jene flachen Kupferäxte die Grundform des Beiles darstellten.

Aehnlich verhält es sich mit den aus der Sammlung Blaus bekannt gewordenen Stücken, die der Mehrzahl nach aus der Gegend von Arbela (Arba'ilu) stammen. Hier ist zunächst eine kleine Hängeplatte aus Nephrit zu nennen, deren Bedeutung trotz aller Erörterungen bei Virchow (Z.E XIX, 456 ff.) rätselhaft bleibt

---

Steinartefakte berichtete im gleichen Jahre Rud. Virchow in Berlin anlässlich einer Sitzung der Ethnologischen Gesellschaft (ZE XIX, 456 ff.). — Dazu kommen einige bekannt gewordene Einzelfunde.

Eine Behandlung von Stücken, die zu dem bisher aufgezählten Material gehören, findet sich bei Perrot und Chipiez, Histoire de l'art II, 718, und King, History of Sumer and Akkad 373 f. — Zu einer kurzen Schilderung der mesopotamischen letzten prähistorischen und ersten historischen Zeit fassen das bis dahin vorhandene Wissen Obermaier in seinem grossen Werke „Der Mensch aller Zeiten" I, 525 ff. und Hoernes im II Bande seiner „Kultur der Urzeit (1912)" 20 ff. zusammen.



und hinsichtlich deren es ausserdem überhaupt als fraglich hingestellt werden muss, ob sie wirklich ein grosses Alter hat. Wichtiger sind aber 4 kleine Beilchen, allesamt den oben besprochenen ähnlich. Eines von ihnen ist in der Hauptsache grün, daneben schwarz gebändert und soll wahrscheinlich aus Jaspis bestehen, ein anderes hat braune Färbung, ist auffallend flach und hat wohl Diabas zum Material; die zwei übrigen bestehen aus grünem Nephrit, und zwar das grössere aus dunkelgrünem, das kleinere, besonders zierliche, aus hellgrünem; dies letztere zeigt auf der einen Flachseite nahe dem Nacken ein ganz kleines Grübchen, das von Virchow vermutungsweise als Spur eines Bohrversuches gedeutet wurde. Gerade dieses zuletzt genannte Exemplar sieht wieder ganz genau wie ein Kupferflachbeil aus: ganz ebener Nacken, schmaler rechteckiger Querschnitt, scharfe Kanten begrenzen Nacken und Seitenflächen, und selbst die Schneide setzt mit Kante gegen die Flachseiten ab. — Zu dieser Sammlung gehört ferner noch ein doppeltdurchbohrter Serpentinzylinder mit allerhand Zeichnungsspuren. Virchow wusste damals nicht, als was er dieses Stück ansehen sollte; es ist jedoch ganz zweiffellos, dass wir es mit einem ganz gewöhnlichen babylonischen Siegelzylinder zu tun haben; denn noch erkennt man ganz deutlich Spuren von 4 menschlichen Figuren, deren lange, in Windungen um den Leib gelegte und unten in Fransen endende Gewandung zum Teil noch mühelos erkennbar ist. Ob dieser Zylinder irgend in die Zeit der zugleich publizierten Steinbeilchen gehört, ist freilich ganz unsicher; schon sein erster Besitzer glaubte übrigens, er stamme aus Ninive, also von ganz anderem Orte als die übrigen Stücke der Sammlung.

Spuren einer vielleicht wirklich noch neolithischen Ansiedlung fanden sich im Stadtgebiet von Babylon bei den Ausgrabungen der D.O.G. Besonders wurden auf dem Platze der späteren Südburg Nebukadnezars Steinartefacte gefunden. Und zwar handelt es sich um eine Anzahl durchlochter, meistens rundlicher Steine mit ringsumlaufender Einkerbung, also gewiss um Keulenknäufe (abgebildet Koldewey, das wiedererstehende Babylon 254), ferner um eine grössere Menge kleiner Sägen aus Silex oder Obsidian, ein kleines geschliffenes Beil und mehrere Kernstücke. Alle diese Gegenstände werden von Koldewey fälschlich paläolithisch genannt; sowohl das geschliffene Beil als die Keulen sind typisch neolithisch. Auch eine einzige Pfeilspitze wurde hier gefunden. — Von den Topfwaren hält Koldewey einige Töpfe aus Glimmerschiefer mit flachem Kalottenboden möglicherweise für prähistorisch, was mit neolithisch ziemlich gleichbedeutend wäre.

Eine richtige ausgedehnte neolithische Kulturschicht hat Garstang in Sakje-Geuzi in Nord-Syrien, also auf assyrischem Boden bei seinen Ausgrabungen im Jahre 1908 festgestellt (publiziert in Annals of Archaeology and Anthropology 1/1908). Hier fanden sich Scherben mit gradliniger wenig tiefer Strichornamentik: Parallelschraffierungen, Dreieck-Sparrenmuster. Die Gefässe zeichnen sich meistenteils durch grosse Breite und geringe Höhe aus; an einzelnen Merkmalen sind aufzuzählen breite Standflächen, ausladende, meist fast gerade, selten etwas geschweifte Wände, kein Hals, keine Henkel. Die Ornamentierung beschränkt sich teils auf die obere Hälfte der Gefässe, teils reicht sie bis zum Boden hinab. Wohl nie fehlt ein in verschiedenen Mustern hergestelltes Band, das sich nahe dem oberen Rande horizontal um das ganze Gefäss zieht. Ebenfalls noch in diese neolithische Schicht gehören zahlreiche braun und gelb bemalte Scherben. An Steinobjekten begegnen hier grosse und kleine Späne und Scheibenstücke aus Feuerstein oder Obsidian, die teils als Messer teils als Schaber gedient haben können; zwei spitze Späne könnte man als Pfeilspitzen ansprechen. Auch einen wenig schönen Spinnwirtel bildet Garstang ab. An Knochengeräten sind pfriemenartige und einige ganz unbestimmbare, weil nur in Bruchstücken erhaltene Gegenstände zu nennen.

Für die Kenntnis der äneolithischen Zeit Babyloniens besitzen wir weit umfangreicheres Material. Es sind hier neben dem schon besprochenen ältesten Susa vor allem Farah und Surghul, daneben Warka, Muqajjar und Telloh von Wichtigkeit. Diese Ruinenstätten nun geben uns zugleich Aufschluss über das Verhältnis des Aeneolithikums zur historischen Zeit.

In Farah[1] finden sich schon in den obersten Schichten der Ruinenmasse Messer und Sägen aus Silex und Obsidian, Steinbeile, andere Geräte aus Stein und Knochen; ausserdem aber, wenngleich selten, unförmige Bronzestücke, sowie kleine Kupfer- oder Bronzegeräte. Man wird allerdings geneigt sein, die Angabe MDOG XV (Nov. 1902), dass sich Bronze finde, als unsicher und unwahrscheinlich anzusehen und allein Kupfer anzunehmen. Ausserdem fand man hier flache Schalen, Kelchbecher, eiförmige Töpfe; häufig ist ein grösseres Gefäss mit Tülle ohne Henkel. Daneben kamen schon Siegelzylinderabdrücke vor, und die auch an anderen Orten beobachteten Tonrohrbrunnen. Auch Gräber aus

[1] Die folgenden Schilderungen sind MDOG XV, XVI und Zehnpfund, Babylonien in seinen wichtigsten Ruinenstätten 1910 [AO. XI. 3. 4.] entnommen.

dieser Zeit wurden untersucht. Die Skelette lagen ohne Sarg und hatten als Schmuck Halsbänder aus Achat- und Lasurperlen, Kettchen aus Muscheln, Korallen, Perlmutter, Bergkrystall bei sich. — Der Kulturzustand, der uns in all den hier aufgezählten Funden entgegentritt, d. h. eine *frühe Kupferzeit*, war der letzte, den die unter Farahs Schutthügeln begrabene Stadt erreichte. Es ist daher sehr wichtig und beachtenswert, dass bereits aus dieser Kulturperiode in Farah Tontafeln mit Inschriften gefunden worden sind. Leider ist aber in den Berichten der D.O.G. (XV, p. 11. 13.), die diese Tatsache zur Kenntnis bringen, nichts über den Inhalt der Inschriften mitgeteilt.

Wenn wir nun die Benennung einer Zeit als einer historischen vom Vorhandensein schriftlicher Denkmäler abhängig machen, so müssen wir auf Grund der Funde aus Farah zu dem Schlusse kommen, dass hier, also wohl überhaupt in Babylonien, die historische Zeit bereits in früher Kupferperiode beginnt, also relativ bald nach dem Ende des reinen Neolithikums.

Den Satz bestätigen zunächst die beiden, ebenfalls südbabylonischen Ruinenorte Surghul und El-Hibba. Letzteres reicht bis in etwas spätere Zeit als Surghul, dieses hat nach Koldewey schon Jahrhunderte vor Gudea unbenutzt und verlassen gelegen, um dann zu Gudeas Zeit vielleicht(!) für ganz vorübergehend wieder als Begräbnisort gebraucht zu werden. Doch ist diese letztere Annahme recht unsicher.

„Den hier in sehr grosser Zahl beigesetzten Toten wurden Gegenstände aus dem Leben beigegeben, Frauen ihr Schmuck, Männern ihre Waffen oder Geräte, Kindern ihr Spielzeug. Das Material ist teils Stein teils Metall. Erhalten sind ein paar massiv goldene Ohrringe, zu Klumpen geschmolzene Metallstücke, wohl eher Kupfer als Bronze, durchbohrte Muscheln und tönerne Spinnwirtel“ [1]. Dazu kommen sogen. „Bronzenägel“ (Koldewey), die aber wohl aus Kupfer bestehen werden, und Meissel. Ein mit eingeschlagenen Zeichen versehener Metallmeissel zeigt noch die Spuren der den Kopf verbreiternden Hammerschläge. An Waffen finden sich Steinäxte und Pfeilspitzen von Feuerstein, die Pfeilspitzen von trapezförmigem Querschnitt sind zu scharfer oder sägeförmiger Schneide durch Absprengen zugeschärft. Oftmals erhalten und gewichtige Zeugen einer uralten Zeit sind Steine, die zum Schleifen oder zum Kornreiben gedient haben dürften. Sie sind meist rundlich oder zylinderförmig, passen in die Hand und haben nur an einer Schmalseite die durch den Gebrauch geschliffene Fläche. Auch Siegelzylinder sind erhalten, so einer mit eigentümlichen Vogeldarstellungen.

Jedem Toten wurde Speise und Trank in verschiedenförmigen Gefässen mitgegeben. Sie sind der Mehrzahl nach bereits mit Hilfe der Töpferscheibe hergestellt. Zu den Ausnahmen gehören Gefässe, die zur Getreideaufbewahrung dienten.

Wichtig ist für uns, dass sich unter dieser reichen Keramik auch sowohl steinerne als tönerne Gefässe mit Inschriften fanden, und dass bereits in diesem Kulturkomplex beschriebene Nagelzylinder, die man in die Wände der Totenkammern steckte, nicht selten waren. Unter anderen plastischen Kunsterzeugnissen fand man ein Fragment eines weiblichen Idoles und einen kleinen menschlichen Kopf, dessen nach altbabylonischer Weise weit vorstehende Nase an der Unterfläche die eingedrückten Nasenlöcher zeigt, und an der auch Augen und Ohren noch kenntlich sind. Zu jedem Grabe fast in Surghul und El-Hibba gehört endlich ein solcher Tonröhrenbrunnen, wie sie für Farah so charakteristisch sind. Ein Vergleich der Funde in Farah mit denen aus Surghul zeigt auffallende Aehnlichkeiten. Hier wie dort jene Röhrenbrunnen, hier wie dort Steingeräte aus Flint, Obsidian, Serpentin und anderem Material in grosser Zahl, hier wie dort Schmuck aus Muscheln und Steinperlen, gleichartige Keramik an beiden Orten, hier wie dort endlich ein erstes noch ganz seltenes Auftreten von Metall, von den Findern zumeist für Bronze gehalten, in Wirklichkeit wahrscheinlich Kupfer oder doch ganz zinnarme Bronze.

Diese beiden Ruinenstätten repräsentieren also die frühe äneolithische Kulturperiode. Bereits in dieser fernen Zeit wurde demnach im Zweistromland die babylonische Schrift benutzt, und zwar nicht etwa nur zu heiligen oder politisch wichtigen Inschriften, sondern zur Beschriftung von Dingen des gemeinen Lebens, wie Töpfe, Nagelzylinder, kleine Tontäfelchen, also genau wie später. Endlich weisen noch die Ruinenorte Jôcha und Bismaja den gleichen Tatbestand auf (s. MDOG XVI). Auch hier wurden nämlich Inschriften — eine auf einem alten Türangelstein, dazu zwei Tontafeln — zusammen mit Feuersteingeräten, und zwar solchen aus einer scheinbar fast noch voll neolithischen Zeit gefunden. Besonders die letztere Fundstätte trägt nach Andrae ein dem Kulturstande in Farah sehr ähnliches Gepräge. So darf denn der Satz als wohl begründet gelten, dass das alte Babylonien bereits in früher äneolithischer Kulturperiode am Eingang zur historischen Zeit stand.

[1] Zehnpfund p. 44

Die in Surghul gefundene menschliche Figur mit der grossen spitzen Nase erinnert uns natürlich an jene Profile, die wir aus dem Familienrelief des Ur-Nina, der ihn darstellenden Muschelplatte, den sogenannten Blau'schen Denkmälern und einigen anderen ältesten Funden, besonders aus Telloh, kennen. Es wird gewiss die Endzeit von Farah und Surghul der Zeit des Ur-Nina nicht fernstehen. Schon immer hat man aber die Zeit der ältesten Herrscher von Lagaš um viele Jahrhunderte, ja womöglich bis um $1^1/_2$ Jahrtausende vor Gudea angesetzt, und tatsächlich ist die Kultur zur Zeit des Gudea um ein beträchtliches Stück fortentwickelt. Seit jenen alten Zeiten wird nämlich allmählich, abgesehen von den sehr grossen Fortschritten in der plastischen Kunst, das Metall immer häufiger, und die Zeit des Gudea darf man wohl schon als Bronzezeit bezeichnen, obwohl auch damals noch reines Kupfer neben der Bronze verarbeitet wurde, wie die Funde lehren. So ist z. B. von Gudea selbst eine kleine rein kupferne Statuette erhalten.

Ueber das Verhältnis der Kupfer- und der Bronzezeit in Babylonien zueinander, die Dauer der ersteren und den Uebergang von der einen zur anderen, lässt sich sonst noch nichts Bestimmteres sagen, da in den Veröffentlichungen sehr oft die gleichen Funde bald als kupfern, bald als aus Bronze bestehend beschrieben werden. Oft wird auch Kupfer da vorliegen, wo alle Veröffentlichungen in der Bezeichnung als Bronze übereinstimmen. Hier müsste mann erst einmal sämtliche in Betracht kommenden Funde auf ihre Metallart hin gründlich untersuchen.

Das immer häufiger werdende Metall drängte zwar die neolithischen Steingeräte zurück, verdrängte sie aber keineswegs. Im Gegenteil blieben Steinwerkzeuge noch auffallend lange in allgemeinem Gebrauch. In spätere Zeit als die Reste aus Farah und Surghul gehören, dies beweisend, zunächst die Fundkomplexe aus Warka und Muqajjar, die schon zu Rawlinsons Beute zählen und zuerst von ihm (Rawl. I 119—122), sodann von Perrot-Chipiez (II, 710) besprochen worden sind. Es handelt sich hier um Steingeräte, Metallgeräte und Keramik; Messer, Aexte, Hämmer — d. h. Aexte von eleganterer Form und mit verdicktem hinteren Bahnende —, Hacken, Nägel aus Stein fanden sich zusammen mit Geräten aus Kupfer, Bronze, Blei. Im einzelnen lässt sich vielleicht sagen, dass diejenigen von den Gräbern, die Rawlinson bespricht und deren Beigaben im wesentlichen neolithischer Art sind, so jedoch, dass in fast jedem bereits ein Stück Bronze oder Kupfer sich findet, einer älteren Periode zugehören, als jene andere Gruppe, in der sich Stein- und Metallgeräte, z. B. zwei Spangen, der Zahl nach nahezu die Wage halten.

Einer abermals etwas späteren Zeit mögen die im Tell Sifr in der Nähe von Senkereh (Larsa) gefundenen Kupfergeräte zuzusprechen sein, die auch lange als Bronzegegenstände angesehen wurden, jetzt aber von Hoernes als kupfern angegeben werden (Hoernes, Kultur II, 21 f.).

Zur Zeit Gudeas ist dann bereits Bronze in verbreitetem Gebrauche. Steinverarbeitung ist in dieser Zeit gewiss schon verhältnismässig zurückgetreten, aber doch lange nicht verschwunden. Steinkeulen sind auch damals — und in noch späteren Perioden — sehr häufig; auch schöne, ja beschriftete Streitäxte waren in Gebrauch (Obermaier I, 6). Sogar literarische Zeugnisse für die Fortdauer der Steinbearbeitung zu Messern und Waffen fehlen uns nicht. So erzählt die in der Tafel-Serie Lugal-e ud me-lam-bi nir-gál erhaltene Festdichtung, die höchstwahrscheinlich zur Zeit des Gudea oder wenig später entstand, wiederholt von Bearbeitung gewisser Steinarten zu Waffen. Dabei werden die einzelnen Steinarten kurz beschrieben; vom Feuerstein (*ṣurru*) wird z. B. treffend gesagt, dass er aussen eine harte Kruste habe, im Bruch aber glänze und (bei Bearbeitung) „mit Horn retouchiert“ werde (X, Rs. 5ff.[1]. Noch genauer unterrichtet uns über die termini der Feuersteinzubereitung das Vocabular CT II, 13, 17—19 (38130), in welchem doch wohl die Ausdrücke für das erste Zerschlagen des Feuersteinknollens (*šalāku ša ṣurrum*), das feinere Spalten des Feuersteins (*šalāṭu ša ṣurrum*) und „das Spalten des Feuersteins mittelst eines Hornes“ (*šalāṭu ša ḳarni*), d. i. das Retouchieren aufgezählt werden. Wir haben also hier eine literarische Kunde, die uns diejenige Behandlung des Feuersteins auch für Babylonien bestätigt, die man für Europa längst aus der Natur der Funde erschlossen hat. Es ist ein literarisches Zeugnis über ein neolithisches Handwerk aus der Zeit, da dieses noch im Schwunge war.

Zäher noch als im Gebrauch des profanen Lebens hielten sich Steingeräte, besonders Messer, offenbar im Zusammenhang des Kultus. So wird von den Priestern der Ištar berichtet, dass sie Dolch, Messer und Feuersteinmesser (*ṣurtu*) tragen (Harper BA 428 (435 = A B VI Ira-Mythus), und aus Ex. 4, 25 und Jos. 5, 2. 3. ergibt sich, dass man auch in Israel noch verhältnismässig spät Steinmesser zum Vollzug der heiligen Handlung der Beschneidung anwandte.

[1] Siehe m. Arbeit: Die sumerisch-assyrische Serie Lugal-e ud me-lam-bi nir-gál. Altorientalische Texte und Untersuchungen I, 4. S. 343.



Ein Rückblick auf unsere Betrachtungen zeigt uns folgende Resultate:

Das reine Neolithikum, dessen Existenz gesichert ist, gehört auch in Babylonien noch ganz der Prähistorie an; aber schon auf die Frühzeit der langen äneolithischen Periode fällt der erste Dämmerschein des nahenden historischen Tageslichtes; denn schon in früh-äneolitischer Zeit erscheinen die ersten beschriebenen Denkmäler.

Je mehr Babylonien ins Licht der Geschichte tritt, desto mehr nimmt das Metall, erst Kupfer, dann Bronze, überhand, desto mehr tritt der Stein zurück. Gleichwohl ist aber seine Bearbeitung zu Gudeas Zeit noch wohl bekannt und vermag er sich zumal in kultischem Zusammenhange noch lang im Gebrauch zu erhalten.

Soviel ist sicher, dass Babylonien hinsichtlich der Verbindung von historischer Zeit und neolithischer Kulturart eine sehr beachtenswerte Sonderstellung im europäisch-vorderasiatischen Kulturkreise einnimmt.

Umma.

Von Bruno Meissner.

Hrozný hat bekanntlich ZA. XX 421 ff. gezeigt, dass die alte Stadt [cuneiform] nach CT XII, 28 Vs. 5b sumerisch wahrscheinlich: *umma*, weniger wahrscheinlich: *alma* zu lesen sei. Vor einiger Zeit sind mir zwei Vokabulare zu Gesicht gekommen, ein vierspaltiges und ein dreispaltiges, die sich als Duplikate von CT XII, 28 erweisen. Diese Texte werfen neues Licht auf die Lesung des Ideogramms, deshalb setze ich beide Stellen her. Die vierspaltige lautet:

. . . . = [cuneiform][1] = [cuneiform] d. i. *gi-iš-na-gar-diš-še-ku*[2] = *ki-is* . . . .

Die dreispaltige lautet:

um-mi = [cuneiform][3] [cuneiform] = ...

Danach können wir die fragliche Zeile fast vollkommen wiederherstellen:

um-mi[4] = [cuneiform] = *gi-iš-na-gar-diš-še-ku* = *ki-is* . . . .

Wir sehen also, dass die ideographisch geschriebene Stadt [cuneiform] sumerisch: *ummi/a*, semitisch: *kis* . . . ausgesprochen wurde. Wenn man bedenkt, dass der Stadtname [cuneiform]: *ki-e-ši* (CT XVI, 36, 3), *ki-e-si* (Reisner, Hymn. Nr. 81, 4), aber auch: *ki-is-sa* (Weissbach, ZDMG 1899, 666) ausgesprochen wurde, liegt hier die Ergänzung: *ki-is-[sa]* sehr nahe. Demnach scheint es, als ob der Verfasser unseres Vokabulars [cuneiform] und [cuneiform] für identisch und beides für Ideogramme der Stadt *Kêš*, *Kês*, *Kissa* gehalten habe. Das stimmt aber nicht zu unseren sonstigen Kenntnissen, da in den alten Texten: *GIŠ-ÚḪ* und: *UD-ÚḪ* streng auseinandergehalten werden und auch die geographische Liste IV R. 36, I, 11 f. beide Stadtnamen hintereinander erwähnt. Wie sind diese Widersprüche zu lösen?

[1] Nicht ganz deutlich, aber vollkommen sicher

[2] In der Zeichenerklärung ist [cuneiform] übergegangen.

[3] Teilweise weggebrochen.

[4] CT XII, 28, 5 b: *ma*.

Šamaš-ibni von Bît-Dâkûri.

Von Bruno Meissner.

Der kleine, ziemlich unmittelbar an das Stadtgebiet von Borsippa anstossende Aramäerstaat von Bît-Dâkûri[1] hat von jeher in feindlichen Beziehungen zu den grossen Nachbarstädten Borsippa und Babylon gestanden. Besonders in Zeiten politischer Wirren veranstaltete er nicht nur Einfälle in die reiche Umgegend, sondern machte sich sogar unter Umständen zum Herrn des ganzen Bezirkes.

Die Aramäer, die nach der von King, Chron. II, 80 ff. publizierten Chronik während der Regierung des Königs Nabû-mukîn-apli (996—960) lange Jahre jeden Verkehr zwischen Babylon und dem wohl von ihnen besetzten Borsippa hinderten, so dass nicht einmal das Neujahrsfest in der vorgeschriebenen Weise gefeiert werden konnte[2], werden den geographischen Verhältnissen entsprechend gewiss in der Hauptsache Dakuräer gewesen sein.

Der kraftvolle Salmanassar besiegte auf seinem babylonischen Feldzuge den Dakuräerfürsten Adin, eroberte seine beiden Städte Bakâni und Enzudi[3], und stiftete Ordnung; aber ähnliche chaotische Zustände wie früher herrschten wieder zur Zeit des Königs Nabû-šum-iškun (762—747), der wie es scheint, sogar dakuräischer Abkunft war[4]. Babylonier, Bor-

[1] Dass dem so ist, zeigt nicht nur der Inhalt der im folgenden mitgeteilten Inschriften, sondern auch der archäologische Befund. Rm. III, 105 stammt aus Birs (Winckler AOF. I, 258) und YBC, 2151 (Clay YOS. I 60) soll stammen von „Tel Khaled a few miles to the southeast of Hilla, near the present course of the Euphrates".

[2] Kol. III, 4 ff.

[3] Salm. Bal. VI, 5 ff.

[4] Der betreffende Text, Rm. III, 105 ist publiziert von Strong JRAS. 1892, 305 ff. u. Winckler AOF. I, 254 ff. Ueber die Zeit der Abfassung der Inschrift, über die Winckler noch im unklaren war, vgl. Weidner, Stud. zur bab.-assyr. Chron. 103 f. Die dakuräische Abkunft

sippäer, Chaldäer, Aramäer und Dilbatäer lagen miteinander andauernd im Streite, und speziell in Borsippa veranstaltete ein Würdenträger Nabû-šum-iddin gegen den Bürgermeister Nabû-šum-ibni, wohl einen geborenen Assyrer[1], einen Putsch, der aber glücklich abgeschlagen wurde.

Unter Nabonassar (747—734) fiel dann Borsippa direkt von Babylon ab, und bei der Schlacht, die der König ihm lieferte, werden ihm gewiss hauptsächlich Dakuräer gegenüber gestanden haben[2].

Dem starken Tiglatpileser zahlte der Dakuräerscheich Balasu ohne Murren Tribut[3], aber als Sargon mit Merodachbaladan zu kämpfen hatte, nahmen die Dakuräer anfangs eine zweifelhafte Haltung an[4], schlugen sich dann aber mit den anderen aramäischen Nomaden offen auf die Seite der Feinde Assurs[5]. Die assurfreundlichen Bürger von Sippar, Nippur, Babylon und Borsippa wurden in der Festung Dûr-Jakîn eingekerkert und ihre Grundstücke von den Nomaden weggenommen. Erst nach der Besiegung Merodachbaladans und dem Falle von Dûr-Jakîn wurden die Leute befreit und erhielten ihre Güter zurück[6].

Nach der Zerstörung Babylons durch Sanherib bekamen die Dakuräer wieder Oberwasser. Da erschien der Dakuräerkönig Šamaš-ibni mit seinen Horden auf dem Plan und „nahm den Babyloniern und Borsippäern ihre Felder mit Gewalt weg“[7]. Als Asarhaddon Babylon wieder aufbaute, musste er natürlich scharf gegen diesen Šamaš-ibni vorgehen: er „warf Bît-Dâkûri im Chaldäerlande, den Feind Babylons, nieder, nahm seinen König Šamaš-ibni, den verruchten Bösewicht, der den Namen des Herrn der Herren (Marduk) nicht fürchtete, gefangen“ und „setzte Nabû-(u)šallim, den Sohn des Balasu (jedenfalls einen Sprossen jenes Scheichs aus Tiglatpilesers Zeit), auf den Thron, um ihm untertänig zu sein“[8]. Die Ländereien erhielten ihre früheren Besitzer zurück. Nabû-ušallim erwies sich in der Folge wirklich als ein ziemlich treu ergebener Diener seines Herrn. Wir besitzen mehrere Briefe von ihm[9], in denen er sogar so assyrienfreundlich ist, dass er in der Grussformel den Gott Assur vor Šamaš und Marduk stellt. In dem einen[1], der wohl bald nach Šamaš-ibnis Gefangennahme geschrieben ist, berichtet er an seinen Herrn, dass „zur Zeit des Šamaš-ibni, ihres Königs (?), mehrere Familien geflohen sind und sich in Bît-Amûkâni niedergelassen haben mögen (?)“[2]. Auch in einem andern Falle benimmt er sich wenigstens korrekt. Ninurta-[aḫ-iddin (?)], Asarhaddons Gesandter (?), schreibt an den König, er habe zwei Beamte des Nabû-ušallim von Bît-Dâkûri mit viel Geld getroffen, wofür sie Pferde erwerben wollten. Auf den Auftrag des Königs, Šamaš-ušallim solle ihm (dem Gesandten) die Werkmeister, Offiziere und Soldaten des Šamaš-ibni, die geflohen waren, sich jetzt aber beim neuen Herrscher befanden, ausliefern, geht der Dakuräer aber nicht ein; er mochte wissen, dass diese Leute in Assyrien kein guter Empfang erwartete. Er gebrauchte darum die Ausrede, ohne einen gesiegelten Befehl des Königs, den der Gesandte augenscheinlich nicht bei sich hatte, und ohne die Anwesenheit eines königlichen Trabanten werde er die Leute nicht ausliefern[3]. So wahrte er wenigstens die äussere Form. Ein anderer Brief, in dem Nabû-ušallim *mâr (m) Dakuru* d. i. der Bît-Dakuräer erwähnt wird[4], ist leider zu sehr zerstört, um etwas daraus entnehmen zu können[5].

Dafür dass Asarhaddon die annektierten Ländereien wirklich den alten Besitzern herausgab, dafür haben wir noch einen direkten Beweis in einem Grenzstein aus der Zeit Šamaš-šum-ukîns[6]. Wir erfahren daraus, dass Asarhaddon

---

des Königs, von dessen *palû* gesprochen wird, scheint I, 16b zu beweisen.

[1] Das bedeutet wohl: *mâr (m) Aššur* (I, 22b).

[2] Bab. Chron. I, 6 ff.

[3] Thont. 26.

[4] Darüber berichtet der Brief Harper, Lettr. Nr. 540.

[5] Khors. 122 ff.

[6] Khors. 134 ff.

[7] Asarh. II, 46 f.

[8] Asarh. II, 42 ff.

[9] Harper, Lettr. Nr. 258; 750, der aber schlecht erhalten ist.

---

[1] a. a. O. Nr. 258. Sprache wie Schrift sind unbeholfen. Ich glaube, dass Z. 8: [Keilschrift] d. i. *šarri* für [Keilschrift], Z. 12: *a* für [Keilschrift], Z. 13: *rib* für [Keilschrift], Rs. Z. 4: *pur* für [Keilschrift], Z. 5: *šum* für [Keilschrift] zu lesen ist.

[2] a. a. O. Z. 7 ff.: *ina û-mu-MEŠ ša (m. il) Šamaš-ib-ni šarri(?)-šu-nu (am.) ḳin-na-a-ta ki-i iḫ-li-ḳu-' ina Bît-A-muk-kan-na li-ta-šab-'*.

[3] Harper, Lettr. Nr. 336, 3 ff: *(m) Aḫê-ša-a .... bit ŭ (m. il) Bêl-id .... (am.) mu-tir ṭe-e-mu ša (m il) Nabû-ú-šal-lim ša (âl) Bît-(m) Da-ku-ru kaspu ma-'-du ina ḳâti-šu-nu na-šú-ú-ni i-da-bu-bu um-ma ni-il-lak(?) sisê ni-maḫ-ḫa-ra šarru be-lí lu-ú i-di a-na eli (am.) um-ma-nu (am.) šaḳê ŭ (am.) ṣabê ḫal-ḳu-ú-tu ša (m. il) Šamaš-ib-ni ša ina pa-an (m. il) Nabû-ú-šal-lim ša šarru be-li iš-pu-ra ki-i aḳ-ba-aš-šu ul i-man-gur-ma ul i-nam-di-na um-ma ša la un-ḳu šarri ŭ ša la (am.) mutir pu-te ul a-nam-dak-ka.*

[4] Harper, Lettr. Nr. 1363, 11.

[5] Unsicher ist, ob der in den Anfragen an den Sonnengott erwähnte Nabû-ušallim (Knudtzon, Geb. Nr. 46; 48; 72; 118; Klauber, Pol.-rel. Texte Nr. 26; 29) dieselbe Persönlichkeit ist wie unser Nabû-ušallim, trotzdem auch ein Balasu daneben erwähnt wird.

[6] Winckler AOF. I, 497 ff. = CT. X, 5 ff. = King, Bound. St. Nr. X.

dem Mušêzib-Marduk seine Felder in Bît-Ḫa'raḫu und Bît-Nûrea, die er in den Wirren verloren hatte, zurückerstattete, leider aber vergessen hatte ihm sein königliches Siegel gegen Widerklage zu geben. Daher müssen wohl gegen seinen Sohn Adad-ibni Ansprüche an die Ländereien von anderer Seite erhoben worden sein. König Šamaš-šum-ukîn, zu dem der Besitzer seine Zuflucht nahm, befragte nun seinen Vasallen Nabû-ušallim von Bît-Dâkûri, wie es sich mit den Besitztiteln verhielte, und als dessen Antwort günstig ausfiel, erhielt Adad-ibni im 9. Jahre des Šamaš-šum-ukîn das gewünschte königliche Siegel. Bis dahin mindestens muss also Nabû-ušallim auch sein Ländchen regiert haben.

Sein Vorgänger Šamaš-ibni war inzwischen in die Gefangenschaft nach Assyrien abgeführt worden und vermutlich längst gestorben. Aber er sollte nicht einmal im Grabe Ruhe finden. Babylon hatte sich nach Kandalanus Tode i. J. 626 unter Nabopolassar selbständig gemacht, und Aššur-etil-ilâni war in grossen Nöten. Da erinnerte er sich wieder der historischen Feindschaft von Bît-Dâkûri gegen Babylon und Borsippa und suchte vermutlich diesen Stamm gegen den neuen Machthaber aufzureizen. Um die Dakuräer für sich und seine Politik einzunehmen und ihren alten Selbständigkeitsgelüsten zu schmeicheln, kam er auf die sonderbare Idee, ihnen die Leiche ihres alten Königs Šamaš-ibni zurückzuschicken und sie in der Heimat prunkvoll beerdigen zu lassen. Die Inschrift seines Mausoleums ist uns noch erhalten und lautet[1]: „Grabmal des Šamaš-ibni, des Dakuräers, den Aššur-etil-ilâni, der König von Assyrien, begnadigt, aus [Assyr]ien[2] nach Bît-Dâkûr, seinem Lande, gebracht und in einem Grabmal in der Festung (?) ohne Widerrede hat beerdigen lassen“ usw. Diese Idee erscheint uns reichlich absurd, aber der geängstigte König suchte sich auf alle möglichste Weise zu helfen und verfiel auf die sonderbarsten Mittel. So schenkte er ja auch sehr vielen seiner Offiziere „Felder, Gärten und Leute“ in grossen Massen zu steuerfreiem Besitz, um sie an seine Person zu fesseln[3]. Aber auch dadurch brachte er nur die Staatseinnahmen herunter und rettete sich doch nicht vor dem Verderben.

[1] Clay YOS I Nr. 43. Ich verdanke die Benutzung des Buches der Güte Ungnads.

[2] Ich glaube, dass so anstatt Clays: *[šad]-e* ergänzt werden muss. Man vergleiche z. B. die Schreibung: *(mât) Aššur* in Z. 1.

[3] Johns, Deeds Nr. 649 ff.

Zur fünften Tafel der Serie HAR.RA.[1]

Von A. Ungnad.

Der von Meissner[2] zusammengestellte Text der 5. Tafel der Serie HAR.RA = *hubullu* wird durch das Frgm. 79, 7—8, 170[3] um mehrere Zeilen ergänzt, was bisher übersehen worden ist. 79, 7—8, 170, Z. 10 entspricht I 52 des Meissnerschen Textes[4]. Die Ideogramme sind leider fast völlig zerstört[5]. Das Fragment zeigt, dass in Z. 11 = *ŠÚ-lum* und Z. 12 = *ŠÚ-bu* sumerische oder pseudosumerische Lehnwörter vorliegen. Hierzu passt das phonetische [. . .]*-bil-lum* (Meissner I 53) gut, während Meissners Ergänzung *[ḳa]-ar-du-pu* (I 54) zu *ŠÚ-bu* nicht recht passt. Da in Kol. II 40 bei Behandlung des Lastwagens vor *manzazu* und *sikkat manzazi* das Lehnwort *girigubu* steht, wird auch I 54 [GIŠ.GIR.GUB = *g]i-ri-gub-bu* zu lesen sein.

Z. 13 von 79, 7—8, 170 sind die Spuren als *man-za-zu* zu fassen. Ob in Z. 7 *za-ru-[ú]* zu lesen ist und in Z. 8 *man-za-zu* im Sinne von *manzaz zarê*[6] steht? Dann wäre *zarû* neben *ḫarû* ein Teil des Wagens[7]. In Z. 5 unseres Fragments ergänze man *ḳar-[nu]*[8].

Der Deltafürst So' in Hosea V, 11.

Von Paul Humbert.

Die Uebersetzung der letzten Worte von Hosea V, 11 ist bekanntlich ziemlich schwierig. Was bedeutet כִּי הוֹאִיל הָלַךְ אַחֲרֵי־צָו? Gewöhnlich nimmt man צָו als = מִצְוָה, aber der Gedanke bleibt dann sehr unbestimmt und der Vorwurf sehr unklar. Duhm korrigiert צָו in צָרו, was einen guten Sinn verschafft; nur müsste man in diesem Falle annehmen, dass Israëls Verbündete proleptisch „Feind“ genannt wären.

Die LXX las wohl שָׁוְא statt צָו: *ὅτι ἤρξατο πορεύεσθαι ὀπίσω τῶν ματαίων*, und desgleichen

[1] Vgl. auch OLZ 1917, Sp. 73.

[2] Assyriologische Forschungen I, S. 18 ff.

[3] Meissner, Supplement, S. 26 (hinten).

[4] Also I 51 *[as-kup]-pu*; I 52 *[sa]-as-su*; letzteres Wort wohl V R 65, 33b, wo Bunene als *a-ši-bi sa-as-si* (Var. *šá-as-su*) bezeichnet wird: es ist also der Sitz des Wagenlenkers. Langdons Uebersetzung (VAB 4, 260) „der da thront in der Sonne“ befriedigt nicht. Die Pflanze *(šam) sa-as-su* Boissier, *Choix* II 60: 3 hat ihren Namen wohl von der Aehnlichkeit mit einem Wagen-*sassu*.

[5] Man beachte das erhaltene GIGIR in Z. 4. 5.

[6] Meissner I 50 vielleicht [[cuneiform sign] *za-ri*]*-e* zu ergänzen.

[7] Das wäre bedeutsam für die ZA XXXI 261 berührten Fragen. Wie mir Weidner mitteilt, steht in dem a. a. O. angeführten unpublizierten Text *za-ri-i*.

[8] Vgl. besonders die „Hörner“ aus *elmêšu* am Wagen der Ištar: Gilg. VI 11.

die Peschitto: ܡܠܟܐ ܕܝܪܒ ܠܡܠܟܐ ܕܐܬܘܪ ܡܫܪܝܬܐ.
Id. wahrscheinlich der Targum: ריניהון למיטעי בתר מִמִין דשקר (Ausg. P. de Lagarde). Die Konsonanten des letzten Wortes stimmen also nicht überein im MT und in den Versionen.

Peisers treffliche Vermutung, dass wir hier ein Fremdwort haben, scheint also durch dies Schwanken der Ueberlieferung wohl begründet. (Peiser: Hosea, Leipzig 1914, S. 20. 21). Nur möchte ich, anstatt seiner assyrischen, eine ägyptische Herleitung vorschlagen.

Aus 2. K. 17, 4 vernehmen wir, dass der letzte israëlitische König, Hosea, sich unter Salmanassar IV. (zwischen 727 und 724) in verräterische Verhandlungen mit einem ägyptischen Fürsten namens So' verleiten liess. (סוֹא; nach Ginsburg: למדנחאי סִיא כת" סוא ק"). Dieser Name wird in den meisten Handschriften der LXX durch *Σωα* wiedergegeben (im Vaticanus: *Σηγωρ*; bei Lucian: *Αδραμελεχ τὸν Αἰθίοπα τὸν κατοικοῦντα ἐν Αἰγύπτῳ*, vgl. Lagarde z. St.) und ist wohl durch „Sewe“ (סֶוֶא) umzuschreiben. Derselbe Name findet sich auch in Sargons Annalen zum Jahre 720 in der Form *Sib'u*. Nach Alts Urteil wird die Gleichsetzung der beiden durch die Gleichheit der Rolle in der die so Benannten auftreten (im AT als Verbündeter des aufständischen Hosea; bei Sargon als Bundesgenosse des rebellischen Ḥanun von Gaza) ausser Zweifel gestellt (vgl. Alt: Israel und Aegypten, Leipzig 1909, S. 57; vgl. Breasted: Geschichte Aegyptens. Deutsch v. Ranke. 2. Aufl., Berlin 1911, S. 402. 403).

Wäre es vielleicht erlaubt צו des MT's und שוא der LXX als eine Entstellung oder, besser gesagt, als eine phonetische Wiedergabe des fremden Namens jenes ägyptischen Fürsten anzunehmen? Die Schuld der Verschiedenheit des anlautenden Sibilanten würde an der phonetisch-ungefähren Wiedergabe ins Hebräische liegen (סוא, שוא, צו).

Erhebt man dagegen den Einwand, dass die Wirksamkeit des Propheten Hosea zu dieser Zeit schon aufgehört habe, was man gewöhnlich aus dem Fehlen jeder Anspielung in seinem Buche auf den syrisch-ephraimitischen Krieg (735) schliesst, so mag man mit manchen Forschern antworten, dass der Schluss ein gewagter ist, erstens wegen der kleinen Zahl der uns erhaltenen Reden des Hosea, und zweitens weil bei Jesaja selbst ein so wichtiges und gleichzeitiges Ereignis wie Samarias Untergang nirgends erwähnt wird (vgl. Alt: op. cit. S. 53 n. 1; Procksch: Die kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil. Calw. 1910, S. 20; Hölscher: Die Profeten. Leipzig 1914. S. 213 und n. 3).

Das Vorhandensein des Fürsten So' in Hosea V, 11 würde allerdings Stützen im Kontexte selber finden: spricht nicht der Prophet in derselben Rede von Verbindungen seitens Israel mit den Assyrern und mit dem rätselhaften מֶלֶךְ יָרֵב (vgl. v. 13 und X, 6)?

Nach meiner Vermutung hätten wir also in Hosea V, 8—14 denselben Tatbestand wie VII, 11 und XII, 2: die Gegenüberstellung der beiden Pole der auswärtigen Politik des Nordreiches: Assur und Aegypten und die Opposition der beiden Parteien die damals um die Oberhand in Samarien rangen.

Zum Jahresrätsel der Achiqargeschichte.

Von Ferdinand Bork.

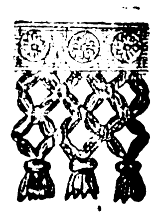
In dem Büchlein B. Meissners über den weisen Achiqar (Der Alte Orient 16, 2, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917) findet sich ein Rätsel, dessen arabische Fassung folgendermassen lautet: „Was bedeutet ein Palast, den ein Baumeister aus 8736 Steinen erbaut hat und die er durch 365 Ziegel verband; darin sind zwölf Bäume gepflanzt, jeder Baum hat dreissig Aeste und jeder Ast zwei Trauben, eine weisse und eine schwarze?“ (a. a. O. S. 11).

Die Lösung soll sein das Jahr. Wie kommt diese aber zustande? Anscheinend sind zwei verschiedene Fassungen notdürftig durch die 365 Ziegel miteinander „verbunden“ worden.

Die eine, die das Jahr als Garten schildert, zerlegt es in 12 Monate zu 30 Tagen mit je zwei Tageshälften, d. h. sie kennt ein Jahr von 360, nicht 365, Tagen.

Die 365 Ziegel erweisen sich schon durch die sonderbare Begründung, dass sie zum Verbinden der 8736 Steine dienen sollen, als nicht ursprünglich. Sie mögen der Rest einer Fassung sein, die das Jahr als ein aus 365 Ziegeln erbautes Haus schildern will.

Eine dritte Fassung, die das Jahr als Architekturstück beschreibt, bietet der syrische Text: „Es gibt eine Säule(?), darüber sind zwölf Zedern, an jeder Zeder befinden sich 30 Räder(?) und an jedem Rade zwei Stricke(?), ein weisser und ein schwarzer“ (a. a. O. S. 15). — Es handelt sich wohl um einen altiranischen Palast, dessen Säulen aus Stein sind, während Architrave und Dach aus Holz bestehen. Die Räder und Stricke sind in Wahrheit die Rosetten und Fransen, die sich an und unter den Balken befinden. Ich verweise auf Dieulafoy, L'art antique de la Perse Bd. III, Abb. 115 S. 86, wo ein altpersischer Baldachin abgebildet ist. Von dieser Darstellung bietet die beigegebene Abbildung eine Einzelheit.



Einzelheit eines altpersischen Baldachins: Balken, Rosetten und Fransenwerk.

Die vierte Fassung endlich beschreibt einen Palast, der aus 8736 Steinen erbaut sein soll. Will man diese Zahl verstehen, so muss man einen ähnlichen inneren Aufbau des Rätsels voraussetzen wie bei Fassung eins und drei. In der Tat ist 8736 ein Produkt, dass sich in die Faktoren $12 \times 52 \times 7 \times 2$ zerlegen lässt, nämlich: 12 Jahre des Zyklus, 52 Jahrwochen, 7 Wochentage und 2 Tageshälften.

Da die durch die Fassungen eins und drei gebotenen Tageshälften sicher sind, so versuche ich den Faktor 12 auf den Zyklus zu deuten, da die nochmalige Teilung des Tages in Doppelstunden ausgeschlossen erscheint. Ebenso ausgeschlossen ist die Teilung des Jahres in 12 Monate, da ja die 52 Jahrwochen vorliegen.

Die Lösung der vierten Fassung ist also nicht das Jahr, sondern der Jahreszyklus von 12 Jahren, der gemeinhin als der ostasiatische bezeichnet wird, der aber nach den Forschungen Chavannes' tatsächlich erst von den Turkvölkern in Tschina eingeführt wurde, die ihn ihrerseits von Iran übernommen haben dürften.

Iranisches bei Berossos.

Von Wolfgang Schultz.

Nicht alles, was man als Pariser Mode oder echt englischen Stoff einkaufte, ja das Wenigste davon, stammte aus Frankreich oder Albion, und die echt „chaldäischen" Ueberlieferungen des Berossos tragen wohl auch zu einem wesentlichen Teile falsche Signatur. Den Zeus nannte er Belos, den Herakles Sandes, die Aphrodite Anaïtis usw. meint Agathias (de reb. Justin. II 62 P = FHG II 498, 2). Und das wird sein Richtiges haben; manche Uebertragung von Namen und Mythen mag übrigens schon in seinen Quellen ihm vorgelegen haben.

Unverkennbar iranisches Gut hat die berosianische Sibylle, der die berühmte Dreiheit *Zerovanus*, *Titan*, *Iapetosthes* (l. *Iapetos;* das Wort ist aus einem *Ιαπετος* und einer v. l. *Ιαπεϑης* oder *Ιαφϑης* zusammen geschweisst) zugehört. *Zerovanus* = *Zrwan* ist völlig klar. *Titan* ist die phrygische Form zu gr. *Τριτων*, aw. *Θraētaona*, ai. *Traitāna* (G. Hüsing, Iran. Ueberl. S. 61_2). Den *Iapetos* oder *Iapet* kennen wir ausser als den Vater des Prometheus auch als den dritten Sohn des biblischen Fluthelden. Eine abweichende Stelle des Alexander Polyhistor (ebd. 502, 10) berichtet, dass nach der berosianischen Sibylle gleich auf die Flut *Titanus* und *Prometheus* folgten, die mit *Saturnus* (= *Zerovanus*) Krieg führten (vgl. Abydenus FHG IV 282, 6). Dass hier bloss der *Iapetionides* an die Stelle des *Iapetos* gesetzt ist, scheint mir unzweifelhaft. Aber ist diese Brüder-Dreiheit wirklich erst ein spätes Durcheinander von Iranischem (Zrwan), Phrygischem (Titan) und entweder Hellenischem (Iapetos) oder Pelastischem (Iapet), etwa gar aus der Tora geschöpftem? Insbesondere den Einfluss der biblischen Ueberlieferung scheint denn doch die Fortsetzung der Geschichte von diesen drei Brüdern auszuschliessen. Ihre Schwester *Astlikia* stiftet zwischen ihnen Frieden. Die beiden jüngeren treten nach erfolglosem Kampfe zwar die Herrschaft an Zerovanus ab, verbünden sich aber, seine Nachkommenschaft zu töten und lassen von erlesenen *Titanen*, d. h. Söhnen des Trita, die Geburt der Frauen des Zerovanus überwachen. Wieder ist es Astlikia, die, nachdem schon zwei Kinder getötet sind, „einige" Titanen dazu bewegt, die übrigen Kinder — es wäre mit einem, dem dritten, genug — auf den Olympos zu retten. Nun ist *Astlik* gut armenisch und, wenn mit Titanen verbunden, entweder selber phrygisch oder für eine entsprechende phrygische Gestalt eingesetzt. Also müssen wir fragen, wo sonst noch Titanen ein Kind töten, während ein weibliches Wesen um seine Rettung bemüht ist. Die Lage ist ja recht eigenartig: sonst verfolgt der Tyrann die Kinder seines bereits beseitigten Nebenbuhlers (Reichsgründer-Sage, Kuros-Sage); hier verfolgen die Nebenbuhler die Kinder des noch nicht beseitigten Tyrannen. Ist dieser etwa nicht zu Hause, wie wir es von Chronos und den ihm entsprechenden Gestalten aus den Märchen so reichlich gewohnt sind?

So dürftig die Angaben des Moses von Chorene sind, es scheint doch, dass sie zur orphischen Ueberlieferung von Dionysos recht gut passen, die auch gleich noch angibt, wer dem Kinde (es ist hier nur von einem, dem letzten, die Rede) eigentlich nachstellte. Wir folgen der Erzählung des Firmicus Maternus (de errore prof. relig. VI = Abel, Orphica p. 232 f., fr. 200), berücksichtigen aber auch die anderen, zugehörigen Bruchstücke aus Proklos, Klemens, Nikolaos (Abel, ebd. fr. 190—192, 195—200, 202—205, 207, 278). Der kretische König Zeus (Minos?) hat von einer unrechtmässigen Mutter einen Sohn namens Dionysos, den er sorgsamer pflegt, als es sich schickt.



Hera, seine rechtmässige Gattin, stellt dem Kinde nach. Als der Vater, da er die heimliche Erbitterung seiner Gemahlin kannte, nur sehr ungern verreiste, übergab er dem Knaben Thron und Scepter und bestellte die Koureten unter der Führung der Athena, der Schwester des Dionysos, zu seinen Wächtern. Doch gelingt es der Hera mit den Titanen (indem sie die Koureten besticht?) durch Spielzeug und einen künstlich ersonnenen Spiegel den Knaben vom Throne weg und in den Hinterhalt zu locken, wo ihn die Titanen ergreifen, schlachten, in 7 (also 9!) Teile zerstücken, in einem Dreifussbecken kochen und verzehren. Athena kann aber noch im letzten Augenblicke das ungeteilte Herz retten. Angelockt vom Dufte des gebratenen Fleisches kommt Zeus herzu, erfährt von Athena den Hergang, bestraft die Titanen (und Hera?), formt einen Dionysos aus Lehm, setzt ihm das Herz in die Brust und errichtet über diesem Bildwerke ein Grabmal, zu dessen Wächter er den Seilenos bestellt — dem es nun, ähnlich wie dem von Minos zu gleichem Zwecke bestellten Polyidos, gelingen sollte, den Dionysos (= Glaukos) wieder zu beleben. Eine andere Fassung lässt den Apollon entgegen dem Auftrage des Zeus die Glieder des Dionysos auf den Parnassos bestatten (— wurde durch diese Bestattung die Sterblichkeit der Menschen entschieden? vgl. Mitra Sp. 37 und 136).

Das deutsche Märchen vom Machandelboom (KHM Nr. 47) hat mit all dem auffallende Berührungen; leider weiss ich keine räumlichen und zeitlichen Bindeglieder. Die Titanen fehlen, Zeus nimmt unwissentlich am Mahle teil (vgl. dass er bei Klemens Alex. Cohort. p. 5; Abel, ebd. p. 232 fr. 200 „angelockt von dem Dufte des Fleisches“ herzu kömmt). Nicht die Titanen werden bestraft, sondern Hera, nicht von Zeus sondern vom Vogel, nicht mit dem Blitze sondern mit dem Mühlsteine. Statt des Herzens bewahrt Athena-Marlenichen die Knochen und fügt sie auch selber zusammen (statt Apollon bei Proklos in Plat. Tim. III 200, Abel ebd. p. 234 fr. 202—204, oder statt Zeus bei Firmicus a. a. O.). Der Truhe, in der der Knabe nach Aepfeln langt, entsprechen „Zapfen, Kreisel und Gliederpuppen und schöne, goldene Aepfel der hellstimmigen Hesperiden“ (Klemens Alex. Cohort p. 5; Abel, ebd. p. 230 fr. 196) und insbesondere der Spiegel, in den er schaut (vgl. Narkissos), wodurch er sich in die ganze gegliederte Welt verliert (Proklos in Plat. Tim. III 163 F; Abel, ebd. p. 230 fr. 195). Glaukos, der Sohn des Minos, läuft nicht einer Puppe, sondern einer Fliege oder Biene nach und versinkt auch nicht in einen Spiegel, sondern in ein Honigfass.

Die armenische (phrygische) Sage von Zrwan wird jetzt verständlicher. Die Brüder von Zrwan-Dionysos sind selber die Titanen, d. h. die Söhne des (Zeus)-Tritos. Sie wollen ihren jungen Stiefbruder der Herrschaft berauben, zugleich aber auch ihren Vater der Nachkommenschaft. Die Rettung auf den Olympos wird hier von der Beisetzung auf den Olympos abgelöst, und Astlik ist *Tritonis-Athana*, die Schwester der Tritonen-Titanen. Beachtung verdient in solchem Zusammenhange die Stelle des Proklos (ebd. fr. 206), dass dem Menschen titanische Kräfte inne wohnen, damit er sterblich sei und dem Schicksal unterliege, dionysische aber wegen der Wiedergeburt. Das hat nur Sinn, wenn eben von den Titanen, die Stücke des Dionysos sich einverleibt haben, und die Zeus gelegentlich der Bestrafung in entlegene Länder — an die Grenzen von Mitgard-Ḫwaniraþom — „verbannt“, die Geschlechter der Menschen herstammen sollten, wenn also eine Liste der Titanen zugleich eine Völkerliste war. Eine solche sind aber auch die Namen der Söhne des Noaḫ, die ihren Vater, während er im Rausche liegt, verschneiden, d. h. der Nachkommenschaft berauben, wie Zeus den Kronos, als er unter den Wipfeln der Eichen vom Mete berauscht eingeschlafen ist. Auch hier besitzen wir zur biblischen Ueberlieferung in der orphischen, die ihrerseits wohl wieder phrygisch ist (Kronos = Zrwan), eine besser erhaltene Parallele.

Am nächsten liegt jetzt der Vergleich mit den Völkern, die in den Namen der Söhne des Þraitōna dargestellt sind: *Salm* (Sarmatier), *Tūr* (Turanier), *Iraǰ* (Iranier). Die beiden älteren Brüder stammen von anderer (dēwischer?) Mutter und beschweren sich beim Vater über die Verteilung der Herrschaft, bei der sie den jüngeren Bruder bevorzugt glauben. Er begibt sich, um sie zu versühnen, zu ihnen, und sie töten ihn. Von einem richtigen Zerstücken ist freilich nicht die Rede; allein sein Haupt senden sie dem Vater (die überbringende Schwester fehlt). Später ersteht dem Iraǰ ein Rächer, da eine seiner Frauen (vom Haupte befruchtet?) eine Tochter gebiert, von welcher nach neun Müttern (im 9. Geschlechte) *Manōščiþra* abstammt. Er residiert in Babel, und die an ihm haftende Sage ist also — man sieht es jetzt deutlich — „babylonisch“. Es lebe Berossos samt allen seinen Sibyllen!

Auch sonst ist an arischen Dreivölker-Tafeln kein Mangel. Wir erinnern bloss an die drei Söhne des Rōstahm mit Taḫmina (Keltine), der Tochter des Geryones-Tāriūn, von denen sich die drei Stämme oder Stände der Saken herleiten, eine Erzählung, die mit der Geschichte



von den Söhnen des Troitōna auch noch durch den Kampf des Vaters mit den Söhnen (dem Sohne; vgl. Hildebrand und Hadubrand) verknüpft ist. Und da lohnt noch ein rascher Blick auf Adams Söhne: Qajin ist Ackerbauer, aber ursprünglicher offenbar der Vertreter eines missachteten Schmiedevolkes (*Tubal*, der Schmied, weist auf die *Tabaren*), Habel ist Schafhirte, aber ursprünglich doch wohl der Ackerbauer (vgl. *Jubal*, seinen zu *Tubal* reimenden Namen); Set endlich ist Priester, Schriftgelehrter, Weiser. Spätere Sage spinnt dann den Gedanken „von den ungleichen Kindern Evas" als Stammvätern der Stände noch weiter aus — in Manchem der Rīgsþula vergleichbar. Aber er fand auch noch auf die Söhne des Šet Anwendung. Er allein ist im Gegensatze zu Iubal (Habel) und Tubal (Qajin), die Ḥawā unter dem Einflusse des Bösen empfangen hat, ein Sohn, der dem Adam gleicht (Gen. IV 1 u. V 3). Er hat wieder sieben Söhne, die Ἀλλογενεῖς (Epiphan. h. 40, 7), die sieben διοικήτορες der Poimandres-Gnosis (Reitzenstein S. 332), mit denen wir die sieben Titanen-Paare der Orphiker und die Verbannung der Titanen an die Grenzen der Erde unmittelbar vergleichen können. Sie entsprechen den sieben Karšawaren der späteren iranischen Ueberlieferung und bevölkern dieselben. Nun sind aber neun Karšaware allein das Alte und Richtige, und ihre neun Heilande werden uns auch noch mit Namen genannt (Mitra Sp. 256). Davon entfällt einer auf Ḫwaniraþom in der Mitte, und acht gehören an die Ränder, wie auch Miþra als mittelster Weltwächter acht Helfer hat (Jašt 10, 45). Wir haben dabei an die Wassermenschen (1), Erdmenschen (2), Brustohren (3), Brustäugler (4), Einfüssler (5), Flügelmenschen (6), geschwänzten (7) und behaarten (8) Waldmenschen des Bundahišn (Spiegel, EA I 513) zu denken, welche die Randwelten besiedelt haben müssen und zu denen auch in der Tat der die äussersten Gegenden durchwandernde Held kömmt (Mitra Sp. 84). Ueber den Ursprung dieser Wesen unterrichtet uns Bundahišn XXIII, wo Affen (= 7) und Bären (= 8) davon hergeleitet werden, dass Jama und Jamī von einander getrennt Kinder zeugten, u. z. mit den Dēwas. Dasselbe berichtet bekanntlich auch die spätere jüdische Ueberlieferung von Adam und Ḥawā. Für Šet lernen wir, dass er in jenen Quellen, die ihn zum Vater der Ἀλλογενεῖς machen, der Ἄλλος, d. h. der in seinem Glanze bereits verdunkelte, in die Wildnis verstossene Jama *ḫšēta* ist, ein Beiname, an den *Šet* doch gar zu auffallend anklingt, als dass solcher Anklang nicht seine Wirkung auch dann hätte zeitigen müssen, wenn der biblische *Šet* und *ḫšēta* ursprünglich nichts mit einander zu tun gehabt hätten. Die wunderbare Brut des Šet und seiner Schwester Azura (vgl. Cumont TM I 132, 7; Joh. Antioch. FHG IV 540), des Jama und der Jamī, des Adam und der Adama (Ḥawā) hat auch in Indien ihre Entsprechung. Ātman ist ursprünglich — wie Mrtija und Mrtijāna und alle diese ersten Paare — Zwitter, spaltet sich aber alsbald und verfolgt nun seine andere Hälfte, die sich vor ihm als Kuh, Pferd, Esel, Ziege, Schaf bis hinab zur Ameise verbirgt. Er begattet sie in allen diesen Gestalten, und so entstehen die Tiere (Brhadāranjaka-Upanišad I 4, 3—4; vgl. Mitra Sp. 110 f.). Dieser Auffassung des Vorganges als eines schöpferischen steht die mazdaistische ziemlich schroff gegenüber. Für sie sind die im Ehebruche gezeugten Mischwesen mit dem Bösen Ungeziefer (ḫrafstra); wie die Regel am treulosen Weibe eine Folge ihres Verkehres mit dem Bösen ist und die Unreinheit hinweg nimmt, so muss die verunreinigte Adama-Aramatiš durch die Flut gereinigt werden, welche die Unreinheit der ḫrafstras hinweg spült. Der Bundahišn III schildert anschaulich, wie die ḫrafstras die ganze Welt so bedeckten, dass nicht einmal der Raum einer Nadelspitze von ihnen frei blieb und der rechtschaffene Mann und das einzig geschaffene Rind ihnen erlagen. Nach VII (wobei wir Jašt 19 ergänzend berücksichtigen) bewirkt dann Tištrija durch Besiegung des Apawarta in dreinächtigem Kampfe das Ueberströmen des Worukaša-Sees und damit einen neun Nächte währenden Regen mit Tropfen stierkopfgross, menschenkopfgross, faustgross, handgross, gross und klein, eine Flut, welche alle ḫrafstras tötet und das Gift ihrer Fäulnis ins Meer schwemmt, das davon salzig ist. Jetzt erst ist die Erde wieder gereinigt und es kann aus Gajomartans Samen der Baum spriessen, dem das zweite, nachsintflutliche Menschenpaar, eine deutliche Wiederholung des ersten, entspringt.

Es ist nun eine bemerkenswerte Erscheinung, dass wir die ausführlichste Schilderung des Aussehens der vorsinflutlichen, missratenen Schöpfungen des Anromanjuš mit dem Weibe — in der „babylonischen" Schöpfungsgeschichte des Berossos (und nicht mehr bloss bei seiner Sibylle), sowie bei Empedokles finden.

Berossos berichtet (FHG II 497, 4): Es gab eine Zeit, da alles Dunkel und Wasser war, worin wunderbare Wesen, jedes von besonderer Gestalt, lebendig wurden. Es enstanden nämlich Menschen mit zwei Flügeln, etliche auch mit vier Flügeln und zwei Gesichtern, ferner solche, die zwar einen Körper aber zwei Köpfe hatten, einen männlichen und einen weiblichen, und doppelte Geschlechtsteile, männlich und weib-

lich, sodann andere Menschen mit Ziegenbeinen und Hörnern, mit Pferdefüssen, ja solche, deren Hinterteile zwar Pferde, die aber vorne Menschen waren, also an Gestalt Pferdekentauren. Es wurden auch lebendig Menschen mit Stierköpfen, Hunde mit vier Körpern, deren Hinterteile in Fische ausliefen, Pferde mit Hundeköpfen, Menschen und andere Wesen, die Pferdeköpfe und Pferdeleiber hatten, aber Fischschwänze, und andere Wesen mit den verschiedensten Tiergestalten, ausserdem Fische, Kriechtiere, Schlangen und anderes Getier in Menge, alle wunderbar durch einander gewürfeltes Aussehen (und ihre Bilder befinden sich im Tempel des Belos). Ueber sie alle herrschte ein Weib namens *Omorōka*, was Chaldäisch *Θαλατϑ*, in hellenischer Uebersetzung Meer (*ϑαλασσα*) und seinem Zahlenwerte nach gleich *Selēnē* ist. Da kam Belos, spaltete dieses Weib mitten entzwei, machte die eine Hälfte zur Erde, die andere zum Himmel und beseitigte das Getier auf ihr (das soll allegorische Naturdeutung sein). Denn als alles noch nass und bloss das Getier entstanden war, hieb dieser Gott sein eigenes Haupt ab, und die anderen Götter mengten das hervor strömende Blut mit der Erde und bildeten die Menschen, die daher Verstand und Anteil am göttlichen Denken haben. Nach einer anderen Fassung hieb Belos das Dunkel mitten entzwei, trennte dadurch Erde und Himmel von einander und richtete die Weltordnung ein. Das Getier konnte die Kraft des Lichtes nicht aushalten und verendete. Da Belos das Land öde aber fruchtbar sah, befahl er einem der Götter, der ihm den Kopf abnahm, mit dem abfliessenden Blute die Erde zu mengen und Menschen sowie Tiere, welche die Luft vertragen, zu bilden.

Wir sehen: Berossos hatte verschiedene Fassungen vor sich, und unsere Auszüge haben uns, scheint es, leider nicht gerade die glücklichsten erhalten; denn es ist ganz selbstverständlich und wird überdies noch später durch verwandte Mythen beglaubigt werden, dass nicht dem Haupte (und Körper) des Belos, sondern dem des Urwesens das Blut entströmt. Auch der Name *Omorōka* (Synkellos) ist zu verbessern. Wie schon Scaliger sah, gibt bloss *Ομορκα* = 301 = *Σεληνη* die geforderte Isopsephie, und dass der Name nur so richtig ist, bezeugt auch der Pariser Zauberpapyrus f. 1417 mit seinem *μορκα ερεσχιγαλ* (vgl. Drexler in Roschers Lexikon II 1 Sp. 1584 ff.). Eine *Omorka* wird man aber schwerlich mehr gerne mit der *ummu rūga* KB VI 303 und 307 keilschriftlich belegen wollen, die auch keine Züge an sich hat, welche sie mit der Gestalt bei Berossos sonst verknüpfen könnten. Endlich soll doch der „chaldäische“ Name nicht *Omorka* sein sondern *Θαλαϑ*, so dass auch nur dieses keilschriftlich zu suchen wäre. Viel wert ist aber der Name in der Schreibung, wie er heute vorliegt, nicht; denn das Schriftbild wurde offenbar von *Θαλασσα* beeinflusst. Das *Θαμτ* in OLZ 1909 Sp. 292 ist R. Eislers Erfindung und beruht, wie alles übrige in diesem Aufsatze „Zur Textgestaltung des vierten Berossosfragmentes“ auf der falschen Voraussetzung, dass es mit dem einen Isopsephon noch nicht genug sei. Da die *Tiāmat* doch schliesslich, wie längst erkannt, hier gemeint sein muss, wird man wohl am besten annehmen, dass irgendein Umschreibungsversuch gerade dieses Namens (etwa $ΘΑΜΑ^{T}_{Θ}$) zugrunde liegt, auf dessen Aussprache man eher umgekehrt Schlüsse aus der Schreibung machen könnte, wenn sie besser erhalten wäre. Es handelt sich also zwar wohl um eine babylonische Glosse, aber nicht deshalb auch schon um einen babylonischen Mythos, und das wollen wir noch deutlicher machen durch Empedokles und die pythagoräische Ueberlieferung.

Aus dem Sühneliede des Empedokles stellen wir zusammen (Diels FVS² I 190 f.) fr. 58: Vereinzelt irrten die Glieder umher, fr. 57 (ebd.): Ihr (der Erde) entsprossten viele Köpfe ohne Hälse, nackte Arme irrten hin und her sonder Schultern, und Augen schweiften umher der Stirnen bar. fr. 59 (ebd.): Doch als der eine Gott mit dem anderen (die Liebe mit dem Streite) in grösserem Umfange handgemein wurde, da fielen die Glieder zusammen, wie gerade die einzelnen einander trafen, und auch viel anderes ausserdem entspross da, sich aneinander reihend, fr. 61 (ebd. I 191): Da wuchsen viele Geschöpfe hervor mit doppeltem Gesichte und doppelter Brust, Geschöpfe vorn Männer, hinten Ochsen tauchten auf, andere umgekehrt Männerleiber mit Ochsenköpfen, Mischgeschöpfe, hier männerdort frauengestaltig, mit beschatteten Schamteilen versehen. — Die Uebereinstimmung mit Berossos ist schier wörtlich. Obwohl bisher noch niemand den Empedokles in Babels Bannkreise befangen sah, könnte man nun doch gerade durch solche Uebereinstimmung babylonischen Einfluss auf ihn eben jetzt für bewiesen halten und etwa bloss suchen, wer ihm solche Weisheit vermittelt habe. Das findet sich aber leicht; war doch Pythagoras angeblich in Babylon, nach Abydenos (fr. 6 FHG IV 282; vgl. II 505), der wohl den — Berossos benützte! Aber merkwürdig bleibt doch, dass auch die Ansichten des Empedokles von der Beschaffenheit der Zeugung (der männliche Samen ist warm, der weibliche kalt fr. 65, 67), die ganz ähnlich übrigens auch bei Parmenides wiederkehren,

mit Bundahišn XVI überein stimmen, und dass das pythagoräische, auch von Empedokles überlieferte Verbot des Bohnenessens, über das ich Memnon III 93—96 ausführlicher gehandelt habe, uns durch eine mit der Weltschöpfung bei Berossos und Bundahišn III überein stimmende Stelle aus dem von Porphyrios verfassten Leben des Pythagoras (p. 40, 20 N) klar wird: Man sagt, er (Pythagoras) habe das (Bohnen Essen) verboten, da, als der erste Anfang und Ursprung des All verwirrt und vielerlei zu Hauf getragen, zu Hauf gesäet und zu Hauf faul ward, in der Erde alsbald der Ursprung und die Ausscheidung sich vollzog, wobei zugleich die Tiere entstanden und die Pflanzen zum Vorscheine kamen, dann aber aus eben jener Fäulnis die Menschen sich bildeten und die Bohne sprosste. Das ist der Zustand, den Empedokles in seinem Sühneliede schilderte; aus der Fäulnis erwuchs die Bohne, aus der Pflanze, wie der Bundahišn lehrt, das erste Menschenpaar. Ein Zigeunermärchen bei H. Wislocki, Die transsylvanischen Zigeuner S. 1 (Nr. 1) enthält am Schlusse noch einen lehrreichen Nachklang dieser Gedanken: „Da kam ein grosser Stier heran und trug den Teufel mit sich fort. Und vom grossen Baume fiel Fleisch auf die Erde, und aus den Blättern des grossen Baumes sprangen Menschen hervor. So erschuf Gott unsere Welt und die Menschen“. Ausführlicher wird ebenda S. 9 (Nr. 7) erzählt: Die Menschen leben in einem von einer Mauer umgrenzten Paradiese *(wara)* und werfen durch 1000 Jahre jedes Neujahr einen geschmückten Ochsen in den Fluss. Da kömmt ein schwarzer Mann *(Aŋromanjuš)* und rät ihnen, den Ochsen selber zu schlachten und zu essen. Das tun sie, und alsbald sind alle Ochsen aufgegessen, die Leute durchbrechen die Mauer und ziehen in die Welt (Besiedlung der Karšaware). Die zurück gebliebenen liegen elend am Boden; denn das ganze Land verdorrt und es fehlt auch an Samen für die neue Saat (vgl. Bundahišn IX: Der erste Angriff des Aŋromanjuš gegen die Pflanzen bestand darin, dass er sie verdorren machte). Da erscheint einem Frommen des Landes aus dem Flusse ein Greis (wer denkt da nicht an Oannes), der ihn auf den Grund des Wassers zu einer Wiese führt, wo der Baum steht, der allerlei Samen trägt. Unter der Bedingung, dass die Menschen fromm sein und künftig den Ochsen opfern werden, erhält der Fromme die Samen und besiedelt mit ihnen die Welt.

Der iranische Ursprung der Weltschöpfung bei Berossos dürfte jetzt hinreichend erhärtet sein; der Name Belos ist das einzige Unarische in ihr, und sicherlich kein Gegengrund. Da *Omorka* erst ins „Chaldäische“ mit **Tamaþ* übersetzt wird, hielt man den Namen eben nicht für „chaldäisch“. Es ist nun eine wesentliche Stütze für alles bisher Dargelegte, dass er aus dem Iranischen zwanglos zu deuten ist: *a-marka* heisst „Ohne-Tod“ (vgl. *α-θάνατος*). Das Wort ist zwar erst im späteren awestischen Schrifttume belegt (s. Ch. Bartholomae, Altiran. Wörterbuch Sp. 142), aber *marka* „Tod“ um so besser. Jetzt stellt sich auch das *μαρκα ερεσχιγαλ* des Pariser Zauberpapyrus nicht etwa als Verstümmelung eines Omorka dar, sondern als Ueberlieferung von selbständigem Werte: Ereškigal wird als der „Tod“ bezeichnet; sie ist unmittelbar zu vergleichen mit dem ai. Daimon *Marka*. Das Wesen jedoch, aus dessen Blute alle späteren hervorgehen, konnte man wohl ganz im eigentliche Sinne als das Unsterbliche bezeichnen.

(Schluss folgt.)

Besprechungen.

Poebel, Arno: 1. Historical and Grammatical Texts. (University of Pennsylvania. The university museum. Publications of the babylonian section. Vol. V). CXXV Tafeln. 2. Historical Texts. (idem. Vol. IV, No. 1) 242 S. 3. Grammatical Texts. (idem. Vol. VI, No. 1) 122 S. — Philadelphia. Published by the university museum. 1914. Bespr. von Wilh. Förtsch, Hetzles.

Dieses Werk, das der Verfasser, wie er OLZ 1915, 106 A. 1 mitteilt, unter dem Gesamttitel „Historical and Grammatical Texts chiefly from Nippur“ erscheinen lassen wollte, wurde bei Kriegsausbruch vom Universitätsmuseum in Philadelphia in den drei vorliegenden Bänden unter getrennten Titeln veröffentlicht. Nicht einmal die vorletzte Korrektur Poebel's samt dem darin eingearbeiteten Material ist mehr benutzt worden. Hoffentlich wird es dem Verfasser bald ermöglicht, die Nachträge zu bringen.

Das Werk gehört zu den bedeutsamsten assyriologischen Veröffentlichungen der letzten Jahre und es wäre wohl niemand zur Publikation und Bearbeitung der zum Teil sehr schwierigen Texte besser geeignet gewesen als Poebel, der in verschiedenen Gebieten der Assyriologie, vor allem in der Erforschung des Sumerischen mit an erster Stelle steht. Voll Spannung muss man den im Vorwort zu HGT versprochenen weiteren Uebersetzungen entgegensehen.

HGT enthält 158 autographierte Texte und 40 Tafeln mit Photographien von Texten; erstere wie letztere sind sehr schön ausgefallen[1]. Die Texte stammen zum grössten Teil aus Nippur. Nr. 1 stellt einen sumerischen Bericht in poe-

[1] In einer Besprechung gerade dieses Werkes Versehen und dergl. aufzählen zu wollen, wäre eine Unbilligkeit gegen den Verfasser; vgl. die einleitenden Sätze.



tischer Form dar über die Schöpfung, über Gründung von Städten vor der Flut und über die Flut; der Text, dessen Anfang leider fehlt, ist HT, p. 7—70 zum Gegenstand einer ausführlichen Abhandlung gemacht, die den Titel führt „A new creation and deluge text". Als Erschaffer der Menschen treten auf die Gottheiten Anu, Ellil, Enki und Ninḫursag. Von ihnen heisst es Kol. 1, 14: sag-gi(g)-ga mu-un-dím-eš „die Schwarzköpfigen haben sie geschaffen". Gegründet worden sind die Städte Eridu, Bád-NAGAR + DIŠ, Larak, Sippar und Šuruppak. Aus der Schilderung der Flut sei hervorgehoben Kol. 5, 3—4: û-7-ám gĕ-7-ám a-ma-ru kalam-ma ba-ùr „sieben Tage und sieben Nächte wütete die Sturmflut im Lande". Der die Flut Ueberlebende, dem das Attribut lugal „König" beigelegt wird, heisst Ziugiddu. Da die Tafel keine Datierung trägt, so lassen sich über ihre Entstehungszeit nur Vermutungen aus dem Schriftduktus und dem Sprachcharakter aufstellen. — Von den historischen Texten sind wohl die wichtigsten Nr. **2**, **3**, **4** und **5**, die in „New lists of kings" HT, p. 71—140 verarbeitet sind. Einen auch nur einigermassen entsprechenden Ueberblick über diese interessante Abhandlung zu geben, verbietet der zur Verfügung stehende Raum; Einzelheiten herauszugreifen, wäre bei der Wichtigkeit der Materie unangebracht. — Nr. **6** und **7**: „A history of the Tummal of Ninlil at Nippur" HT, p. 141—147. Das Tummal ist wohl ein bestimmter Stadtteil von Nippur oder ein Teil des heiligen Bezirkes dieser Stadt. Als eines der Gebäude des Tummal wird Nr. 7 Rs. 16 das Eginabtum erwähnt (hier É-gi-na-ab-dú[=UL] geschrieben, dagegen VAB 1, S. 206 b 2,8 É-gi-na-ab-tùm). In dem Vokabular Nr. 106 VI 21 wird für É-gi-na-ab-dú als akkad. Lesung *šutumm* und als sumerische šutum angegeben. — Nr. **8—14**: Inschriftenbruchstücke; vgl. Nr. 9 Rs. II: isag ki-en-gi ki-uri. — Nr. **15—17** erzählen, wenigstens zum Teil, vom Zû; vgl. Nr. 15, dessen Vs. mit Lugal-ban-d[a] beginnt, Rs. 14: mušen me-en, Nr. 16 Rs. 14 und Nr. 17,7: ^{d}Im-dugúd ^{mušen}. Dazu gehören wohl auch Nr. **18** und **19**. — Nr. **20** und als Duplikat dazu Nr. **21**: historisches Epos, welches von Ereignissen aus der Zeit des Lugal-banda und des Dumu-zi berichtet (Eroberung und Zerstörung von ḪA-A^{ki}, usw.); siehe HT, p. 117, 122, 227 u. A. 4, 233 u. A. 4. — Nr. **22—24**: sumerische Version von Ištar's Höllenfahrt; Nr. 23 erzählt bis zum Eintritt in das vierte Tor der Unterwelt. Vgl. zu diesen Texten Zimmern, Lipit-Ištar, S. 35 u. A. 2; Geller, OLZ 1917, 41. — Nr. **25** u. **26**: sumerische Epen, wohl an Ištar; vgl. Nr. 26 Rs. 30: ^{d}ninni zi-mu sum-ma-ab. — Nr. **27**: ein Bruchstück wohl von einem Epos; vgl. II 8: en ^{d}Giš-bi(l)-g[in-mes]. — Nr. **29** (dazu Nr. 28): Inschrift des En-šakuš-anna, welche von einem Krieg dieses Königs mit Enbi-Ištar, der Gefangennahme des letzteren und der Zerstörung von Kiš berichtet; behandelt HT, p. 149—156. — Nr. **30**: Inschrift eines Išakku von Nippur. — Nr. **31**: Weihinschrift des Išakku É-igi-nim-PA-è von Adab an die Göttin Maḫ auf einem Weihgegenstand; siehe HT, p. 28 A. 1 (Schluss). — Nr. **32**: Siegelzylinderinschrift des Amar-zabalam an den Gott Šu-maḫ[1]. — Nr. **33**: Bruchstück von der Siegelzylinder(?)-Inschrift eines sangu. — Nr. **34**: Kopien von Inschriften der Könige Lugal-zaggisi, Šarru-kin, Rimuš und Maništušu; dieselben waren im Tempel É-kur zu Nippur aufgestellt und sind teils sumerisch-akkadisch, teils akkadisch abgefasst. Die Originalinschrift zu Nr. 34 Kol. 26 ff. bildet die leider nur als Bruchstück erhaltene Nr. **35**. Was Nr. **36**, Kopien von Inschriften des Rimuš und Maništušu betrifft, so ist dazu, wie Meissner, OLZ 1915, 173 f. gezeigt hat, ein auch von ihm ebenda publiziertes Inschriftenfragment ein Bruchstück des Originals von Rs. II ab. Nr. **37** ist Bruchstück von Kopien von Inschriften des Naram-Sin, Nr. **38** enthält ein Datum des Šargali-šarri und Nr. **39** ist ein Bruchstück einer Vaseninschrift des Dudu. Behandelt sind Nr. 34—39 in „Inscriptions of kings of Agade" HT, p. 171—242. — Nr. **40**: Bruchstück einer Inschrift des Ur-Engur. — Nr. **41**: Inschrift des Šul-gi[2] auf einem bronzenen Gegenstand. — Jahresdaten bringen Nr. **42—63**, **69**, **71**, **72**, **77—92**, **94—99**; das Bruchstück einer Datenliste stellt Nr. **70** dar. — Nr. **64—68** und **74—76** sind Hymnen zum Preis der altbabylonischen Könige (siehe Zimmern, a. a. O., S. 2 u. A. 2) Idin-Dagan (64, 65), Išme-Dagan (66), Lipit-Ištar (67), Ur-Ninurta (68; siehe HT, p. 137 A. 9), [. . . . .]-Ellil (74; nach Poebel, OLZ 1915, 129 aus der Zeit der Dynastie von Isin; siehe HT, p. 49; GT, p. 103, 105, 112, 113), Lugal-anna-mundu (75; Duplikat zu BE VI 2 Nr. 130; siehe HT, p. 135 A. 9 u. 28 A. 1; GT, p. 111) und [. . . . . .] (76; siehe HT, p. 30)[3]. Verschiedene Hinweise auf einige

---

[1] Die Inschrift lautet: ^{d}šu-maḫ lugal-a-ni amar-zabalam sīl-šu-dŭ ^{d}en-lil dumu-sag an-ge nam-ti(l)-la-ni-šŭ nam-ti(l) dam-dumu-na-šú a-mu-na-ru „dem Gott Šu-maḫ, seinem König, hat Amar-zabalam, der Sīl-šu-dŭ des Ellil, des Hauptsohnes des Anu, für sein Leben und das Leben der Frau seines Sohnes (dies) geweiht".

[2] Zu dieser Lesung des Namens DUN-gi siehe Zimmern, a. a. O., S. 31 u. A. 3.

[3] Nr. 76 VII 5—19 lautet: é-an-na-šú mu-ni-in-tu(r)-tu(r) bár-babbar-ra mu-na-te dûr za-gín-na šu-ni-šú mu-un-gar bár-^{d}nin-men-na-šú mu-na-te aga guškin sag-gà-na mi-ni-in-gi-en

dieser Texte, besonders auf Nr. 67, bei Zimmern, a. a. O. passim. — Nr. **73**: Tonnagelinschrift des Damiḳ-ilišu. Vs. II 5—11 (= Rs. 2—7): bád-gal i-si-in^{ki}-na mu-dū bád-ba *da-mi-iḳ-ì-lí-šu mi-gir* ^{d}*nin-urta* mu-bi-im „die grosse Mauer von Isin baute er, der Mauer Name ist: Damiḳ-ilišu ist der Günstling des Gottes Ninurta". — Nr. **93**, entweder zur Zeit Ḫammurabi's oder eines seiner unmittelbaren Nachfolger niedergeschrieben, ist eine Abschrift eines Teiles der Gesetze Ḫammurabi's; darunter Gesetze, welche in die grosse Lücke des Textes auf der Stele im Louvre fallen. Ausführlich behandelt von Poebel, OLZ 1915, 161 ff., 193 ff., 225 ff., 257 ff. — Nr. **100**: ein Erbstreit in der Regierungszeit Samsu-iluna's, behandelt von Schorr, WZKM 29, 74 ff, als „Ein Anwendungsfall der inspectio ventris im altbabylonischen Recht"; vgl. dazu Walther, Das altbabylonische Gerichtswesen, S. 161 ff. — Nr. **101**: Kopie einer sumerischen Inschrift des Samsu-iluna über die Erbauung der Mauer von Sippar und die Wiederherstellung des Tempels É-babbar; behandelt von Poebel, OLZ 1915, 106 ff., 129 ff. —

Von den Texten HGT **102**, welch letztere Tafel aus der kassitischen Zeit stammend die Kopie einer ältern Tafel darstellt (siehe Poebel, OLZ 1915, 77 f.), und den folgenden gehören die meisten zu dem „Nippur-Vokabular," dessen Zusammenstellung bis in die Zeit der Dynastie von Ur oder in eine noch frühere Zeit zurückgeht. Der sumerische Teil ist bereits von den Sumerern zum Gebrauch in ihren Schulen angelegt werden, die Semiten haben später die Uebersetzungen hinzugefügt; siehe Poebel, OLZ 1915, 78 u. A. 1. Wie diese Tafeln für den weiteren Ausbau der Assyriologie verwertet werden können, zeigt z. B. Ungnad's Aufsatz „Lexikalisches", ZA 31, 38 u. 248 ff. — Hier sei nur der eine oder andere Hinweis gegeben. Nr. **102** VI 56: mul = *kaukabu*. Nr. **104** II 17: bei LAGAB + ŠIG (IGIGUNU) ist nur ein Teil des letzten Zeichens der sumerischen Lesung erhalten; wir dürfen wohl nach CT 12 pl. 26, 36 b a-gár annehmen und dies mit Clay, Miscellaneous inscriptions, Nr. 53, 65 als *ugarum* deuten. Zu Nr. **102** IV 15 und Nr. **104** III 27: sila = *mêšertum* siehe Poebel, OLZ 1915, 76 A. 1. Nr. **105**: I 17 ist leider von der sumerischen Lesung für PA.KAB.DU nur [. . .]-ig erhalten; I 30: PA.ŠE = [i-š]i-in; IV 18: É.NUN = [. . .]-an; IV 21: É.GI. NA.AB.DÚ = šu-tu-um siehe bereits oben bei Nr. 6 u. 7; É.^{d}NIDABA = [. . .]-ra-a siehe Förtsch, ZA 31, 164 f. — Nr. **117** und **122** wohl Duplikate. — Nr. **132** teilweise Duplikat zu 2 R 38 und CT 19 pl. 4; siehe Meissner, Deutsche Literaturzeitung 1915, 641 u. Ehelolf, Wortfolgeprinzip, S. 43 u. A. 1. — Nr. **133** und **134** bilden das 13. u. 14. Fragment der dritten Tafel der Serie ḫarra = *ḫubullu;* siehe Meissner, OLZ 1915, 136 ff. (und Ungnad, OLZ 1917, 73). — Nr. **136** II ist behandelt GT, p. 62. — Nr. **138** und **139**: Duplikate. — Nr. **141** nahe verwandt mit Nr. **149** (141 Vs. 7, 8 = 149 Vs. 14, 15: LUL = *na-ru-um* und LUL. GAL = *na-ar-gal-lu-um;* also LUL „Sänger" im Sumerischen nar zu lesen). — Nr. **142**: grammatischer Text, behandelt GT, p. 57 ff. — Nr. **144—147**: Zusammensetzungen mit lù. — Nr. **148** Vs. 15 ff.: Uebersetzungen von a-rá. — Nr. **150** u. **151**: grammatische Texte, behandelt GT, p. 60 ff. u. 29 ff. — Nr. **154**: Namentafel; I 11: ^{d}Nanna(r)-gu-gál = *Sìn-a-ša-ri-id*, II 7—9: ^{il}*Sin-rê'û/ri-me-ni/ri-zu-šu*, VI 5: Amar-^{d}Da-mu = *Pur-*^{il}*Da-mu.* — Nr. **155** enthält Namen von Fürsten: ^{il}Lipit-Ištar, ^{il}Idin-Dagan, ^{il}Išme-Dagan u. s. w. — Nr. **156**, wo Vs. 4—5 *išaru* in der Bedeutung „Mann" und Rs. 3 UD mit dem semitischen Lautwert *û* in (*um-ma*) *šu-û-ma* vorkommt, gehört etwa der Zeit der Dynastie von Ur an (siehe Poebel, OLZ 1915, 77 u. A. 1). — Nr. **157**, wozu das kleine Fragment Nr. **158** gehört, ist eine Uebungstafel: Vs. I bringt eine Aufzählung von verschiedenen Ištar-Heiligtümern in verschiedenen Städten Babyloniens, Vs. II ist ein Stück aus einem akkadischen epischen Text und die Rs. wieder eine andere Textgattung; siehe Zimmern, Lipit-Ištar, S. 37 ff.; Poebel. GT, p. 15, 43 und OLZ 1915, 130 f.

In HT ist noch hinzuweisen auf die historische Untersuchung „The events of Eannadu's reign" p. 157—169, worin hauptsächlich über die zeitliche Folge der Ereignisse unter der Regierungszeit dieses Išakku von Lagaš gehandelt wird.

Der „Grammatical Texts" betitelte Band enthält drei Monographien aus dem Gebiet der sumerischen Grammatik: 1. The noun-gouverned complex in sumerian, 2. The personal pronoun in sumerian und 3. The sumerian verb.

In dem über den von einem Substantiv regierten Wortkomplex handelnden Abschnitt werden zuerst die äusserlichen Veränderungen (morphological changes) besprochen, welche bei

---

é-^{d}nin-dûr-šú mu-na-te ^{d}nin-dûr me-te-gál an-ki á-gál é-kur-ra „in das É-an-na trat er: dem strahlenden hl. Gemach nahte er sich, einen glänzenden Szepter legte er ihm (dem vorher genannten Gott) in die Hand; dem hl. Gemach der Göttin Nin-men-na nahte er sich, eine goldene Göttermütze setzte er ihr aufs Haupt. Dem Tempel der Göttin Nin-dûr nahte er sich: Göttin Nin-dûr, ausgezeichnet im Himmel und auf Erden, mächtig im É-kur-ra".



Verbindung eines oder mehrerer Substantiva mit grammatikalischen Elementen eintreten; hierauf die Reihenfolge, in der die verschiedenen modifizierenden Elemente in einem solchen Komplex hinter das regierende Substantiv treten (the sequence of the modifying elements). „Morphologische Veränderungen" finden sich sowohl am Ende des modifizierten Substantivs[1], als auch am Anfang des modifizierenden Elements[2]. Das regierende Substantiv steht natürlich an der Spitze des Wortkomplexes, den es regiert; die modifizierenden Elemente folgen ihm in einer bestimmten Reihe. Für diese Reihenfolge stellt Poebel folgendes Schema auf: Regierendes Nomen + beschreibendes Adjektiv/beschreibender Genetiv + Possessivpronomen/possessiver Gen. + Demonstrativpronomen / Interrogativpronomen / indefinites Pr. + Pluralement + Dimensionalelement[3].

Für die Untersuchung über die Personalpronomina ist der Text HGT 152 von grösster Wichtigkeit; er gibt nämlich ausser Beispielen von Demonstrativpronomina eine Anzahl solcher von Personalpronomina. Nach Umschrift und Uebersetzung desselben bringt Poebel in hochwillkommener Weise die Formen der Personalpronomina in extenso: Nominativ (alleinstehend: einfache und erweiterte Formen; enklitisch: einfache Formen nach dem Verbum [einerseits beim Präsens-Futur, anderseits beim intransitiven Permansiv] und nach dem Nomen, erweiterte Formen mit Verbum und mit Nomen; infigiert beim Praeteritum und beim aktiven Permansiv), Genetiv (alleinstehend und enklitisch), Lokativ (alleinstehend) und Dativ (alleinstehend und infigiert). Daran schliesst sich eine ausführliche Analyse der Personalpronomina.

Die in dem Abschnitt über das sumerische Verbum vorgebrachten Ansichten hat Poebel in seinem Aufsatz „Das Verbum im Sumerischen" ZA 21, 216 ff. bereits in ihren Grundzügen ausgesprochen. Bekanntlich nimmt Poebel an, dass die sogenannten Verbalpräfixe zur Bezeichnung der Tempora und der Aktionsarten des Verbums dienen. Ob bzw. inwieweit diese Annahme zu Recht besteht, darüber begegnen uns bei den Assyriologen die verschiedensten Ansichten. Nicht zu leugnen ist indes, dass Poebel durch seine geistreichen und gehaltvollen Ausführungen dieser Annahme einen sehr hohen Grad der Wahrscheinlichkeit zu verleihen imstande ist. Auf jeden Fall hat der Sumerologe die Pflicht, Poebel's grammatische Untersuchungen, die mit zu dem Besten gehören, was über sumerische Sprache geschrieben worden ist, zum Gegenstand eingehenden Studiums zu machen.

Weindler, F.: Geburts- und Wochenbetts-Darstellungen auf altägyptischen Tempelreliefs. Ein Beitrag zur prähistorischen Urgeburtshilfe an der Hand von 16 Originalaufnahmen in Lichtdruck und 12 Abb. im Text. III, 41 S. Lex. 8°. M. 7 —. München, Beck 1915. Bespr. von Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Den Hauptinhalt der Abhandlung bildet die Erklärung der Bilderserien aus den Geburtshäusern von Derelbahri, Luxor und Philae, die in guten Lichtdrucken wiedergegeben sind. Zur Ergänzung hat der Verfasser Darstellungen aus Dendera und Erment, sowie etliche literarische Notizen herangezogen, aber er zeigt sich bei alledem und noch mehr bei den zahlreichen Exkursen als völliger Dilettant. Als solchen erweist ihn übrigens schon gleich der famose Untertitel, denn welcher mit dem ägyptischen Altertum auch nur halbwegs Vertraute würde so naiv sein, aus diesen Bilderreihen, die einer mythischen Fiktion Ausdruck verleihen, und deren älteste aus der Mitte des

---

[1] Beachte besonders die abfallbaren (verklingenden) Endkonsonanten, welche vor Konsonanten und am Schluss eines Komplexes abfallen, vor Vokalen aber sich halten z. B. mamu(d) „Traum", hierzu ma-mu-zu „dein T.": šà-ma-mu-da-ka <šà-mamu(d)-a(k)-a „im T."; é-lugal-la <é-lugal-a(k) „das Haus des Königs": é-lugal-la-ka <é-lugal-a(k)-a „im H. d. K"; an-ki-bi <an-ki-bi(d) „Himmel und Erde": an-ki-bi-da <an-ki-bi(d)-a(k) „des H. und der E.". Ferner die Verdoppelung von nicht abfallbaren Endkonsonanten bei manchen Nominibus z. B. dingir-ra-ni (neben dingir-a-ni) „sein Gott", numun-na-ni (neben numun-a-ni) „seine Nachkommenschaft"; aber nur é-gal-la-ni „sein Palast" und nin-a-ni „seine Herrin" (wohl gall, nin').

[2] Wenn das modifizierende Element mit einem Vokal beginnt und das regierende Nomen auf einen solchen endigt z. B. lù <lù-e „der Mann" (dagegen lù-e „dieser M."). Als Beispiele für das Lokativelement a vgl. kadingirra^{ki} „in B.": girsu^{ki}-a in G." und upi^{ki}-a „in U."; jedoch uru-mà <uru-mu-a „in meiner Stadt" und ebenso uru-za <uru-zu-a „in deiner S.", uru-na <uru-ni-a „in seiner S." (daneben auch uru-ni-a), û-ba <û-bi-a „damals" (daneben auch û-bi-a). — Das Genetivelement a(k) und die Possessivsuffixe a-ni und a-ne-ne verlieren nach einem Vokal ihr a; z. B. dumu-ni <dumu-a-ni „sein Sohn", šà-uru-ka <šà-uru-a(k)-a „in der Stadt"; aber die Possessivsuffixe werden bei folgendem a(k) zu mà, za, a-na und ba.

[3] Beispiele: lugal-kala(g)-ga-šú „zu dem mächtigen König", lugal-nig-gi(n)-na-šú <lugal-nig-gi(n)-a(k)-šú „zum König des Rechts" (dieselbe Stellung in der Reihe wie der beschreibende Genetiv nimmt auch der beschreibende Relativsatz ein, z. B. lù-é-bi-mu-un-dū-a-šú „zu dem Mann, der jenen Tempel erbaut hat"), é-maḫ-mu-šú „zu meinem erhabenen Tempel", é-gir-su^{ki}-ka-ni <é-gir-su^{ki}-a(k)-a-ni „sein Tempel von Girsu", é-maḫ-lugal-la-šú <é-maḫ-lugal-a(k)-šú „zum erhabenen Tempel des Königs", dingir-gal-gal-an-ki-bi-da-ge-ne <dingir-gal-gal-an-ki-bi(d)-a(k)-e-ne „die grossen Götter von Himmel und Erde", é-gal-lugal-urim^{ki}-ma-ka-ka < é-gal-lugal-urim^{ki}-a(k)-a(k)-a „im Palast des Königs von Ur".

2. Jahrtausends stammt, „einen Beitrag zur prähistorischen Urgeburtshilfe" zu verfassen.

Auf Einzelheiten einzugehen, erübrigt sich unter diesen Umständen.

Hell, Joseph: Die Religion des Islam. I: Von Mohammed bis Ghazali. Aus den Grundwerken übers. u. eingeleitet. XIX, 154 S. 8°. M. 4 —; geb. M. 5.20. Jena, Diederichs, 1915. Bespr. von Hans Rust, Königsberg i. Pr.

Der Erlanger Semitist bietet hier dem Religionsgeschichtler eine lehrreiche Auswahl islamischer Quellen in deutscher Uebersetzung, wodurch die meisten dieser Quellen für weitere Kreise überhaupt erst zugänglich und verwertbar geworden sind. Eine knappe Einleitung gibt einen orientierenden Ueberblick über die Geschichte der muslimischen Theologie und die Stellung der mitgeteilten Quellenstücke innerhalb derselben. Anmerkungen enthalten weitere Erläuterungen. Doch möchte ich einige Wünsche aussprechen, welche vielleicht bei der Herstellung des 2. Bandes oder einer 2. Auflage berücksichtigt werden können. Die Auswahl der lehrreichsten Koranstellen ist gewiss schwierig; aber ein Kapitel etwa unter der Ueberschrift „Der Prophet" trüge zur Vollständigkeit bei, ohne dass das Buch stark anzuschwellen brauchte; denn gerade der Abschnitt über den Koran enthält sehr viel weisses Papier. Ein Auszug aus den Hadithsammlungen wäre trotz ihrer anerkannten Unechtheit von hohem Wert, da dieselben wenigstens im sunnitischen Islam auktoritative Gültigkeit besitzen. Endlich wäre vielleicht eine Probe des mu'tazilitischen Denkens sowie ein Stichwortregister erwünscht.

Glück, Heinrich: Die beiden „sasanidischen" Drachenreliefs. (Grundlagen zur seldschukischen Skulptur). Mit fünf Tafeln. (Publikationen der Kaiserlich Osmanischen Museen IV.) 64 S. gr. 8°. 12 Piaster. Konstantinopel, Selbstverlag der Kais. Osm. Museen, 1917. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Die beiden in graublauen Marmor geschnittenen Reliefs, denen vorliegende Publikation gewidmet ist, sind seit 1889 bekannt, wo Strzygowski sie bei einem Konstantinopler Antikenhändler entdeckte. Seit 1916 befinden sie sich im Osman. Museum (Nr. 1163. 1164). Dargestellt sind auf dem Reliefpaar als antithetische Gruppe zwei Fabelwesen: pfauenschwänzige Drachen, wie sie sich öfters auf Seidenstoffen und bei Metallplastiken finden. Das Relief ist ziemlich tief in den Stein eingeschnitten ohne nennenswerte Verflachung der Modellierung. Daher hebt sich das Bild wirkungsvoll hell von dem tiefliegenden und somit dunkel erscheinenden Untergrund ab, eine Wirkung, die offenbar beabsichtigt war. Die Platten dienten nämlich als architektonischer Schmuck vermutlich oberhalb der Türöffnung einer Mauer. Ueber Herkunft und Entstehungszeit der Bildwerke war mangels einer Beischrift bisher nichts Sicheres bekannt; gewöhnlich wurden sie für sasanidisch gehalten. Auf Grund eingehender Prüfung von Material, Technik und Bild entscheidet sich Glück dahin, dass die Drachenreliefs seldschukischen Ursprungs sind und vermutlich aus Konia von einem Bauwerk der Zeit des Ala-eddin (um 1220) stammen. — Die Tafeln am Schluss des Heftes bringen Abbildungen der beiden Reliefs sowie von parallelen Darstellungen.

Peez, Carl von: Ein türkischer Grossvezier aus Graz. Ein türkisch-deutsches Kulturbild aus dem 16. Jahrhundert. (S.-A. aus der Reichspost.) 42 S. mit 1 Abb. gr. 8°. M. —85. Wien, Manz 1916. Bespr. von R. Hartmann, Kiel.

Was Ahmed Pascha, der 1579/80 unter Murād III. sechs Monate Grossvezier war, der Ehre einer besonderen Biographie teilhaftig werden lässt, ist eben der Umstand, dass er aus Graz stammt. Da von ihm selbst nicht allzuviel zu berichten ist, so werden auch, soweit die Quellen das erlauben, seine Kinder, sein Schwiegersohn Čigalazāde, seine Enkel, ja auch seine viel bedeutenderen Schwiegereltern vorgeführt.

Der Verfasser behandelt seinen Stoff mit grossem Fleiss und unverkennbarer Liebe. Wenn ihm auch türkische Dinge etwas fern zu liegen scheinen und die Darstellung oft etwas an die Naivität älterer, zeitgenössischer Berichte anklingt, so hat er doch das Verdienst, den Lesern eine unschätzbare Quelle, des trefflichen Botschaftspredigers Gerlach Tagebuch, nahe zu bringen, das eigentlich selbst längst eine Wiederbelebung verdient hätte. Eben diese Quelle gewährt einen überraschenden Einblick in das Schicksal der abendländischen, besonders der deutschen Renegaten in der türkischen Hauptstadt.

Schon Jahrhunderte vorher waren gelegentlich Deutsche in das Gebiet des Islam verschlagen worden. Teils waren sie als Gefangene nach dem Osten gekommen. Teils war es die Not oder Abenteurerlust, die sie, wie heute in die französische Fremdenlegion, einst in den Dienst eines muslimischen Herrn trieb. So konnte die Fama schon den ägyptischen Mamlūkensulṭān Lāǧīn, wenn auch gewiss ohne Grund, zum Deutschen stempeln. So ist in Wahrheit der wackere bayrische Reitersmann Johann Schiltperger nach der Schlacht von Nikopolis im Gefolge Bājezīds geritten, und als über den ein Grösserer kam, hinter Timur. Das mag noch öfter vorgekommen sein, wenn es auch den andern nicht wie ihm vergönnt war, der Heimat wieder-

gegeben, die Abenteuer der Fahrt zu erzählen. Erst als der Islam unmittelbarer Grenznachbar des Deutschen Reiches ward, ging die Zahl dieser Verschlagenen in die Hunderte. Seltsame Schicksale lässt Gerlachs Bericht, den v. Peez hier mit Recht viel zu Wort kommen lässt, erkennen und ahnen. Grosse Herren waren darunter, wie der Grossvezier aus Graz; zahllos mag die Menge derer sein, die auch am Goldenen Horn das grosse Glück nicht fanden und spurlos untergingen. Merkwürdige Gestalten waren gewiss genug dabei, wie der merkwürdigste unter allen, von denen wir wissen, der auch von v. Peez erwähnte Heidelberger Theologe Adam Neusser, den später ein Lessing einer Ehrenrettung wert erachtete.

Aurich, Gustav: Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte u. Untersuchgn. 2. Band. Prolegomena, Untersuchungen, Indices. Mit Unterstützung der Cunitz-Stiftung in Strassburg. (XII, 592 S.) gr. 8°. M. 24—; geb. M. 26—. Leipzig, B. G. Teubner, 1917. Bespr. von C. Fries, Berlin.

Der erste die Texte enthaltende Band erschien 1913 und wurde hier angekündigt. Der durch seine Forschungen über das antike Mysterienwesen bekannte Verfasser hat sich mit aller Energie auf die byzantinische Forschung geworfen, von der man mit Aeschylus sagen kann: *ἔστιν θάλασσα, τίς δέ νιν κατασβέσει.* Uebrigens ist der Verfasser mit der Drucklegung seines Werkes auch ein Opfer des Weltkrieges geworden, das Buch erschien wegen technischer Schwierigkeiten ein Jahr zu spät. Die Prolegomena besprechen die Viten und Enkomien des Heiligen in bezug auf Handschriften, Quellen und Ausgaben mit umfänglicher Akribie. Den grössten Raum nehmen die „Untersuchungen“ ein. Zunächst wird Nikolaos von Sion behandelt und das Element des Wunderbaren und die religiöse Eigenart der Vita festgestellt. Dann folgt Nikolaos von Myra, dessen Viten und Preisungen, Wundersammlungen und wirkliche Geschichte in extenso dargestellt sind. Noch eingehender wird Nikolaos von Myra besprochen, dessen Wunder dem Mythologen gewiss etliche Anregungen bieten, Beiträge zu der anerkannten Tatsache, dass in der Kirchenlegende ein gut Teil antiker Sage eingekapselt erhalten ist. — Es handelt sich bei dem Werke wieder um ein Specimen des unvergleichlichen deutschen Forschergeistes, der auch hier mit eiserner Energie jedes Hindernis forträumt und mit wahrer Andacht zum Subtilen und Einzelnen das Ganze um so sicherer fundiert. Die Beurteilung eines solchen Werks ist nur wenigen oder nur dem möglich, der die ganze hier geleistete Riesenarbeit „noch einmal denkt“, jedenfalls wird man dem Verfasser einen unendlichen Fleiss und eine gewaltige Gelehrsamkeit nicht absprechen können. Die von ihm aufgeworfene Frage, „ob die Ergebnisse der aufgewandten Mühe entsprechen“, wird man ohne weiteres bejahen und das Märchen von der „Wissenschaft des nicht Wissenswerten“, das man vor einiger Zeit auftischen zu müssen glaubte, auf einen möglichst engen Bezirk zusammenschrumpfen lassen, Aurich dagegen für die um die byzantinische Hagiographie erworbenen Verdienste wärmsten Dank wissen, zumal auch die Theologie, die Kulturgeschichte und christliche Archäologie hier reiche Ernten halten können.

Hasenclever, Adolf: Geschichte Aegyptens im XIX. Jahrhundert. 1798—1914. (XV, 497 S. m. 1 Karte.) gr. 8°. M. 15—; geb. M. 16.50. Halle, M. Niemeyer 1917. Bespr. von Moritz Sobernheim, Berlin.

In der Einleitung bezeichnet der Verfasser es als seine Absicht, uns eine Darstellung der politischen Entwicklung des Pharaonen-Landes unter Muhammed Ali und der von ihm begründeten Dynastie bis zu unseren Tagen zu geben. Diese Aufgabe, die politische Entwicklung zu schildern (der Titel des Buches ist irreführend) hat er in vorzüglicher Weise gelöst. Wie wir sehen, beschreibt er weniger die Geschicke des Landes und die geschichtlichen Ereignisse, sondern geht mehr auf die Einwirkung der europäischen Mächte, sowie auf die Beziehungen Aegyptens zum Sultan als Oberlehnsherrn ein. Sein Material ist reichhaltig. Er hat nicht nur die offiziellen Akten, sondern auch Briefe und Tagebücher der Staatsmänner zugezogen, verzichtet aber von vornherein auf orientalische Quellen, die, soweit sie in Zeitungen und Privatkorrespondenzen vorhanden sind, noch der Untersuchung harren. Was sonst in diesem Augenblicke vielleicht am meisten interessiert, ist die Rolle, die England in der Geschichte Aegyptens gespielt hat. Wir sehen, wie klar und zielbewusst dieses Reich sein Augenmerk auf das Nilland gerichtet hat, nachdem es durch die napoleonische Expedition mit den europäischen Staaten in unmittelbare Berührung gekommen ist. Englands Einfluss und Frankreichs Unentschlossenheit und Schwäche sind zum grössten Teil Schuld daran, dass Muhammed Ali, der Begründer der Dynastie, am Ende seines Lebens die Pläne nicht hat ausführen können, die er in zielbewusster energischer Weise mehr als 30 Jahre verfolgt hatte. Allerdings zieht nach unserer Auffassung der Verfasser nicht genügend in betracht, dass die Verwaltung von Syrien durch seinen Sohn Ibrahim Pascha, wenn sie auch in mancher Beziehung zu der damaligen türkischen Miss-

wirtschaft einen Fortschritt bedeutete, die Syrer ebenso wenig befriedigt, und seine Herrschaft infolge dauernder kleiner Aufstände niemals dort feste Wurzeln gefasst hat. Die Hauptgründe dafür sind wohl der harte Steuerdruck, der auch die Aermsten traf, die gewaltsame Rekrutenaushebung, die willkürlich ohne Schonung betrieben wurde, die Versorgung des Heeres durch Getreide, das man der Bevölkerung entzog, die Konfiskation von Lasttieren und Vieh ohne System und gerechte Entschädigung. Auch die allgemeine Entwaffnung hat sicherlich Hass erregt, daher die dauernden Aufstände in Palästina und im Nosairier Gebirge. Uebrigens kann ein endgiltiges Urteil über Ibrahim Paschas Verwaltung noch nicht abgegeben werden, da wichtige Berichte über diese Zeit unveröffentlicht in der Bibliothek von Cambridge liegen. Immerhin ist es aber sicher, dass, wenn er es erreicht hätte, die Einwohner Syriens und Palästinas zu gewinnen, seine Stellung dort eine viel festere gewesen wäre. Was Muhammed Ali anlangt, so hat er zweifellos, wie auch der Verfasser zugibt, seine Kräfte nicht richtig eingeschätzt. Aegypten und Syrien verarmten unter ihm und verloren infolge der dauernden Kriege kostbares Menschenmaterial. Mit Recht betont der Verfasser, dass, da Nachkommen der kriegstüchtigen Mameluken und nicht die ägyptischen Eingeborenen als Offiziere verwendet wurden, die Armee damals bedeutend höher einzuschätzen ist, als in späteren Zeiten. Wie Muhammed Ali von Frankreich im entscheidenden Moment im Stiche gelassen wurde, so wiederholte es sich auch mit Ismael Pascha, sowie dem jetzt regierenden Khediven Abbas II. Ausführlich schildert der Verfasser, wie der Letztgenannte bestrebt war, sich selbständig zu machen und wie bei jeder Gelegenheit Lord Cromer ihn zu demütigen suchte, und hier möchte ich noch ergänzen, dass, als im Jahre 1894 der Khedive Kritik an dem zweiten Sudanesen-Bataillon übte, es wiederum der französische General-konsul Marquis de Reverseaux war, der, anstatt ihn zu bestärken, ihn zum Nachgeben gegen den allgewaltigen englischen Generalkonsul überredete. Maher Pascha der damalige Unterstaatssekräter im Kriegsministerium war sicherlich kein Engländer-Freund, und der Posten des Gouverneurs von Port-Said, den er erhielt, wurde wie eine Verbannung aufgefasst.

Lord Cromer's Abgang von Aegypten rührte m. E. zum Teil von der Denschawi-Angelegenheit her. Die Härte des Gerichtsurteils war um so schlimmer, als sich die englischen Offiziere vollkommen im Unrecht befanden. Seit Jahren waren bewegliche Klagen seitens der Fellachen über das Taubenschiessen in den Dörfern an die englische Regierung ergangen, weil damit eine grosse Belästigung der Einwohner und Schädigung ihrer Felder verbunden war. Deshalb hatte zu Beginn des Jahres 1906 die englische Regierung den Offizieren das Taubenschiessen ein für allemal streng untersagt. Es hat sich später ausserdem herausgestellt, dass der englische Offizier nicht an den Folgen der der Misshandlung seitens der Fellachen, sondern an denen eines Sonnenstiches gestorben ist. Nicht unerbittliche Strenge, sondern Gerechtigkeit war geboten. Ein gerechtes Urteil hätte das Land beruhigt, und es hätte sicherlich einen grossen Eindruck auf die Araber gemacht, wenn auch die englischen Offiziere zu einer, wenn auch verhältnismässig leichten Strafe wegen Uebertretung des Schiessverbotes herangezogen worden wären. Das Land atmete erleichtert beim Weggange Cromer's auf, der, wie der Verfasser mit Recht sagt, eigentlich nur über den Vorteil Englands wachte. Die Baumwolle, deren Anbau in wenig volkswirtschaftlicher Weise die Pflege des Getreidebaues immer mehr verdrängte, durfte nicht einmal im Lande verarbeitet werden, so dass einen grossen Teil der Gewinne die Fabrikanten in Manchester herauszogen.

Sir Eldin Gorst war allerdings nicht der geeignete Mann zur Beherrschung Aegyptens. Schwäche kann der Orientale niemals vertragen. Das Attentat auf Butrus Pascha war doch wohl eine Folge der Denschawi-Angelegenheit und hat äusserlich wenigstens keine so grosse Erregung in Kairo erzeugt. Lord Cromer hat nicht verstanden, die Tüchtigkeit des Khediven, den der Verfasser wohl nicht mit Recht als nunmehrigen Entente-Freund hinstellt, (wenigstens lässt sein letzter Besuch im Oktober 1917 in Konstantinopel und sein Besuch im deutschen Hauptquartier 1918 nicht darauf schliessen) für das Land heranzuziehen. Beleidigt durch das hochfahrende Benehmen des Engländers, hat sich der Khedive nur noch seinen eigenen landwirtschaftlichen Interessen gewidmet, und, wenn er sich zur Zeit, als Sir Eldin Gorst Generalkonsul war, mehr den Regierungsgeschäften zugewendet hat, fand er unter dem harten Regiment Lord Kitchener's kaum mehr Gelegenheit dazu. Für die Franzosen wäre es ein leichtes gewesen, ihren grossen Einfluss und ihre Beliebtheit in Aegypten zu behalten, wenn sie noch im Jahre 1882 eine entschlossene und weitherzige Politik getrieben und nicht Aegypten an die Engländer verraten hätten.

Wir müssen dem Verfasser danken, dass er in interessanter, fliessender Weise an einem Musterbeispiel gezeigt hat, wie zielbewusst und

für die Freiheit der Völker gefährlich die englische Politik im XIX. Jahrhundert gewesen ist (s. auch das umfangreiche, ausgezeichnete Kapitel über den Verlust und die Wiedergewinnung des Sudans). Seine Schilderung, gestützt auf reiches Quellenmaterial ist durchaus überzeugend, und, wo er von früheren Autoren abweicht, können wir uns seinem Urteil stets anschliessen.

Sprechsaal.

Zu OLZ 1918 Sp. 205.

Herr Prof. P. Jensen bittet festzustellen, dass er nach dem Referat über seinen Vortrag nicht von absoluter Ungeschichtlichkeit Mohammeds und des von ihm Berichteten gesprochen habe, sondern das nach ihm, wie die Vorgeschichte, so die Geschichte Mohammeds nach der arabischen Ueberlieferung nur in der Hauptsache ungeschichtlich sei; es werde eine entsagungsvolle Arbeit der Zukunft sein, das wirklich Geschichtliche davon reinlich auszuscheiden.

Hierzu bemerke ich, dass sich die ungenaue Fassung meiner Bemerkung daraus erklärt, dass ich wegen des Zustandes meines rechten Auges damals von dem Referat nur durch Vorlesen Kenntnis nehmen und auf Grund davon meinen Zusatz diktieren konnte. Ich bedauere, mich dabei nicht ganz korrekt ausgedrückt zu haben. Ich hätte auch, wie ich bei dieser Gelegenheit hinzufügen will, ausdrücklich darauf hinweisen sollen, dass nach Jensen, der die altarabische Sage, wie die sagenhaften Ueberlieferungen der Geschichte Muhammeds grossenteils auf unsere hebräische Bibel zurückführe, die Uebereinstimmung mit babylonischen Parallelen lediglich sekundär, da durch die Bibel vermittelt, sei.

Jensen teilt mir mit, dass auch er judenchristlichen Ursprung des Islams in Erwägung ziehe, wie er es auch in kürzlich gedruckten Leitsätzen und Tabellen[1] ausgesprochen habe. Dieses Zusammentreffen mit lange von mir gehegten Ideen freut mich sehr.

F. E. Peiser.

Aus gelehrten Gesellschaften.

Acad. des Inscr. et Belles-Lettres. Séance du 12. Octobre 1917: Th. Reinach signale à propos de la correspondance, un curieux et symptomatique mémoire d'un professeur allemand, le Dr. Peiser, sur le IX[e] chapitre d'Isaïe. Cet erudit soutient que le chapitre en question est le démarquage d'un pamphlet composé à la gloire du roi d'Assyrie Sargon, le destructeur de Samarie, par un prophète jérusalémite gagné à la cause de l'ennemi national.

Unter den Inschriftenfunden von Khamissa (Algier) befindet sich eine heidnische Grabinschrift, die eine Psalmstelle enthält.

Séance du 19. Octobre 1917: Tilho legt die Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Forschungen zwischen Tschad und Nil vor.

In den Sitzungen der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres vom 13. Mai, 13. und 20. Juli 1917 verlas Pottier einen Bericht Dieulafoys über seine Ausgrabungen in der Hassan-Moschee zu Rabat (Marokko) im Jahre 1914/15. Dieulafoy berichtet darin zunächst über die Ausgrabungen und gibt dann eine detaillierte Beschreibung der Baulichkeiten der Moschee, welche 12—15000 Menschen fassen konnte. Die Einzelheiten der Bauweise lehnen sich streng an die Tradition an, welche in ihren Grundlagen auf die ägyptische und akkadische Baukunst zurückzuführen sei. Zu gleicher Zeit habe man sich bemüht, dem Ganzen unter Benutzung gewisser Typen des lateinischen Okzidents das Aussehen einer Festung zu geben. Die Arbeiten an der Moschee seien im Jahre 585, die am Minaret im Jahre 593 (= 1197 n. Chr.) begonnen worden.

In der Sitzung vom 25. Mai teilte Scheil mit, dass St. Langdon im Museum der Universität Pennsylvania die zweite Tafel des Gilgamesch-Epos entdeckt habe.

In der Sitzung vom 22. Juni besprach Moret eine neuentdeckte ägyptische Inschrift und wies auf ihre Beziehungen zu einem anderen Texte hin, der von einem grossen Prozesse handelt. Ein Eigentümer, der unter Ramses II. durch ein gerichtliches Urteil seiner Güter für verlustig erklärt worden war, erlangt sein Eigentum wieder durch einen Schiedsspruch der Statue des Königs Ahmes I., der damals etwa 300 Jahre tot war und einst das strittige Besitztum angelegt hatte.

Am 27. Juli analysierte M. Schwab einen grossen Papyrus aus Kairo, der sich im Besitze von Th. Reinach befindet. Der Papyrus besteht aus sieben Abschnitten, die auf damals in Fostat (Vorstadt von Kairo) verhandelte Prozesse Bezug haben. Fünf dieser Abschnitte sind hebräisch abgefasst, zwei in arabischer Sprache; aber geschrieben in hebräischen Charakteren. Der eine davon erwähnt mehrfach als Zeitgenossen den Patriarchen sämtlicher jüdischen Gemeinden und ermöglicht dadurch die genaue Datierung des Dokuments. Von besonderem Interesse sind die Namen von bisher unbekannten Persönlichkeiten und von ägyptischen und asiatischen Lokalitäten, die seither vom Erdboden verschwunden sind. Paläographisch wichtig sei die Schrift des Textes, die ein kurioses Mittelding zwischen Quadrat- und Kursivschrift darstelle.

Am 10. August besprach Fr. Cumont eine griechische Inschrift, die zu Rom im Tempel der syrischen Götter auf dem Janiculus entdeckt worden ist. Die rätselhaften Verse dieser Weihschrift scheinen zu berichten, dass ein gewisser Gaïonas, der sich „Richter der Gastmäler" nennt, nahe dem Heiligtum einen Teich für die heiligen Fische angelegt habe, die für die liturgischen Mahlzeiten bestimmt waren. Die Teilnahme an diesen Mahlzeiten sicherte, so glaubte man, den Mysten eine göttliche Unsterblichkeit.

Am 7. Dezember verlas H. de Villefosse einen Bericht über seine Ausgrabungen in der Basilika neben der St. Monika-Kirche in Karthago.

Am 14. Dezember berichtete Th. Reinach auf Grund einer Mitteilung von Mariani, dem Leiter der italienischen Ausgrabungen in der Cyrenaica, das daselbst kürzlich eine Statue des Eros mit dem Bogen entdeckt worden sei.

Am 28. Dezember sprach Scheil über den Fischmarkt zu Larsa auf Grund von Texten aus der Hammurapi-Zeit. Die Dokumente lehren uns die Namen von 18 Fischarten, die teils stück-, teils körbeweise verkauft wurden.

(Nach der Revue critique und dem Journal des Savants.) W.

In der Juli-Sitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften legte Wilamowitz-Moellendorf eine Arbeit über „Dichterfragmente aus der Papyrussammlung der königlichen Museen" vor. Unter einer Anzahl kleinerer Stücke, meist aus dem 3. Jahrh. v. Chr., ragen hervor echte Verse des Tyrtaios, ein Stück einer auf den Einfall der Galater bezüglichen Elegie und eine Homer-Glosse, die ein aus unserem Texte verschwundenes unbekanntes Wort in der Odyssee bringt; daneben Verse des Antimachos. W.

[1] Wer war Muhammed? Leitsätze und Tabellen zu einem Kolleg über „Muhammed und das Judentum, Geschichte und Sage". Ein Entwurf. Sommersemester 1918. Als Manuskript gedruckt.



Mitteilungen.

Die britische Akademie der Wissenschaften errichtet in Jerusalem eine Archäologenschule, die speziell der Heranbildung tüchtiger Archäologen dienen soll. Man will vornehmlich die Erforschung altjüdischer, kanaanitischer, griechisch-römischer, byzantinischer, arabischer und mittelalterlicher Altertümer pflegen. Für Mesopotamien ist die Schaffung eines ähnlichen Institutes geplant. W.

Personalien.

Heinrich Winkler in Breslau ist zum ordentlichen Honorarprofessor für vergleichende Sprachwissenschaft ernannt worden.

Matthias Gelzer, ord. Professor der alten Geschichte, ist von Greifswald nach Strassburg,

C. F. Lehmann-Haupt als Ordinarius für alte Geschichte nach Innsbruck,

Walter Kolbe als Nachfolger Gelzers nach Greifswald berufen worden.

W. Radloff ist 81 Jahre alt in Petersburg gestorben.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

American Journal of Archaeology. 1917:
January-March. A. L. Frothingham, Ancient orientation unveiled. — General Meeting of the Archaeological Institute of America, December 27—29, 1916 (Vorträge: G. L. Robinson, Where archaeological investigation left off in Palestina and Assyria; C. C. Torrey, The Art of the Hairdresser in Ancient Babylonia). — Archaeological News, 1916 (July-December) Bruchstücke der „Höllenfahrt der Istar“ in sumerischer Sprache“. Hethitische Tonfunde in Syrien u. a.).

Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstsammlungen. 1918:
XXXIX, 8 Sp. 180: Möller, Eine neue demotische Erzählung.
9. Aeg. Abt. Ankauf: Bronzegruppe des Osiris und seiner Familie. Vorderas. Abt. Ankauf: Altbabylon. Bronze.
10. G. Möller, Bemalte Tongefässe (ägyptisch). C. Schuchart, Eine weibliche Bronzestatuette.

Archives d'Études Orientales. 1916:
2. J. Kolmodin, Traditions de Tsazzega et Hazzega. Traduction française.

Archiv für Urkundenforschung. 1916:
VI 1. H. Breslau, Internationale Beziehungen im Urkundenwesen des Mittelalters.

Archiv f. Wirtschaftsforsch. im Orient. 1917:
3/4. Junge, Studien zum Problem der Europäisierung orientalischer Wirtschaft. — Sussnitzki, Zur Gliederung wirtschaftlicher Arbeit nach Nationalitäten in der Türkei. — Littmann, Der Cairiner Strassenhandel in seinen Ausrufen. — Schulman, Zur Seidenindustrie in Syrien. — *Frech, Geologie Kleinasiens im Bereich der Bagdadbahn (Berg). — *Schulz, Die Welt des Islam (H. Tillmann). — *Hedin, Bagdad-Babylon-Ninive (H. Tillmann). — *Fliegenschmidt, Deutschlands Orientpolitik im ersten Reichsjahrzehnt 1870—1880 Teil I: 1870—1876 (J. Hashagen). — *v. der Nahmer, Deutsche Kolonisationspläne und -erfolge in der Türkei vor 1870 (H. Tillmann).

Berliner Philologische Wochenschrift. 1918:
1. *M. Radin, The Jews among the Greeks and Romans (Liebenam). [3—5 sieh Sp. 156.]
8. *M. Streck, Seleucia and Ktesiphon (Hartmann).
9. *Thomsen, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden (Beer).
11. *J. Weiss, Das Urchristentum — hrsg. von R. Knopf (Soltau).
15. *M. Thilo, Die Chronologie des AT (Thomsen).
16. *E. Leuken, Der Einfluss Aegyptens auf Palästina auf Grund der in Palästina gemachten Ausgrabungen (Thomsen).
17. *P. Thomsen, Die römischen Meilensteine der Provinzen Syria, Arabia und Palästina (Hartmann). — *F. Stähelin, Die Philister (Thomsen). — *L. Dürr, Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde (Duensing).

Deutsche Literaturzeitung. 1918:
15. *S. Eitrem, Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte (A. Abt).
18. *F. Weindler, Geburts- und Wochenbettdarstellungen auf altägyptischen Tempelreliefs (G. Möller). — *P. R. Krause, Die Türkei, 2. Aufl. (K. Philipp).
19. *B. Kellermann, Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung (O. Eissfeldt.)
20/21. Dibelius, Die Heilandsgestalt des Johannes Evangeliums.
24. *L. Dürr, Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der Vorderasiatischen Altertumskunde (H. Gressmann).

English Historical Review. 1917:
January. *G. W. Botsford and E. G. Sihler, Hellenic Civilisation (Cunningham). — *H. A. Gibbons, The Foundation of the Ottoman Empire (T. W. Arnold).
April. W. Miller, Salonika. — *C. Jullian, Les Anciens Peuples de l'Europe (H. S. J.).
July. C. Lattey, The Diadochi and the Rise of King-Worship. — *Chronicle of John Bishop of Nikiu. Translated from Gotenbergs Ethiopic text by R. H. Charles (E. W. Brooks).
October. *H. Temperley, History of Serbia (W. Miller).

Journal of Egyptian Archaeology. 1916:
Vol. III: Gardiner, The Egyptian origin of the semitic alphabet. — Cowley, The origin of the semitic alphabet. — Griffith, Meroitic studies. — Blackman, Libations to the Dead in modern Nubia and ancient Egypt. — Dalton, A Coptic well-painting from Wadi-Sarga. — Hall, A comparison of Chinese and Egyptian tomb-sculptures. — Egypt at the British association 1915. — The Eckley B. Coxe jr. Expedition. — James Dixon [Nachruf]. — Gaselee, Bibliography: Christian Egypt. — 3 engraved plaques in the collection of the Earl of Carnarvon. — Milne, Greek and Roman tourists in Egypt. — Gunn, The religion of the poor in ancient Egypt. — Gardiner, The defeat of the Hyksos by Kamose: The Carnarvon Tablet I. — Mackay, Note on a new tomb (No. 260) at Drah abu'l Neggah, Thebes. — Seligman, The Uas sceptre as a Bedouin camel stick. — Crompton, 2 clay balls in the Manchester Museum. — Bell, Bibliography Graeco-Roman Egypt Papyri. — Carter, Report on the tomb of Amenhetep I. — Clarke, Ancient Egyptian frontier fortresses. — Wells, A note on the fortress of Gazirat El-Malik. — Lyons, The temple at Mirgisse. — Gardiner, An ancient List of the fortresses of Nubia. — Griffith, A tourists collection of 50 years age. — Blackman, Some remarks on an emblem upon the head of an ancient Egyptian Birth-goddess. — Milne, The organisation of the Alexandrian mint in the reign of Diocletian. — Naville, Sir Gasten Maspero. — Blackman, The Pharaos placenta and the Moon-god khons; The ka-house and the Serdab. — Griffith, An omphalos from Napata. — Gardiner, A stele of the early 18. Dyn. from Thebes. — Griffith, Bibliography Ancient Egypt. — Notes and News. — Notices of recent publications. — Bell, Last Lines, from the French of Jean Maspero. — List of Plates etc. — Index.

Literarisches Zentralblatt. 1918:
1. *U. Molsen, David als religiöser und sittlicher Charakter (E. König). — *O. Dempwolff, Die Sandawe (B. Ankermann).
2. *P. S. Landersdorfer, Sumerisches Sprachgut im Alten Testament (J. Herrmann). [3, 4 sieh Sp. 157, 5 Sp. 207.]



6. *E. Sellin, Gilgal. Ein Beitrag zur Geschichte der Einwanderung Israels in Palästina (E. König). — *E. v. Hesse-Wartegg. Die Balkanstaaten und ihre Völker (G. Weigand). — *Sardis. Publications of the American society for the excavation of Sardis. Vol. VI: E. Littmann, Lydian Inscriptions (Th. Kluge).
7. *O. Fischer, Der Ursprung des Judentums im Lichte alttestamentlicher Zahlensymbolik (M. L. Bamberger). — *Wely Bey Bolland, Praktisches türkisches Lehrbuch; *G. Weil, Grammatik der osmanisch-türkischen Sprache (F. B.).
10. *G. Rudberg, Neutestamentlicher Text und Nomina sacra (E. Klostermann). — *H. Meinhold, Geschichte des jüdischen Volks von seinen Anfängen bis gegen 600 n. Chr. (Fiebig). — *G. Bergsträsser, Sprachatlas von Syrien und Palästina (F. B.).
11. *H. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt II (E. Herr). — *A. Fischer, Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen (Brockelmann).
12. *K. Huber, Untersuchungen über den Sprachcharakter des griechischen Leviticus (E. P.). — *O. Schroeder, Kontrakte der Seleukidenzeit aus Warka (E. Ebeling). — *O. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst (O. Pelka).
13/14. *O. Fischer, Orientalische und griechische Zahlensymbolik (S. Krauss). — *J. Kaerst, Geschichte des Hellenismus, 2. Aufl. (E. v. Stern).

Mémoires de la Soc. de Linguistique. 1916:
XIX, 3. R. Gauthiot, Iranica (Parthische Lehnwörter im Aramäischen, u. a.); Quelques observations sur le mindjâni. — S. Lévi et A. Meillet, Notes sur le koutchéen. — A. Meillet, Latin pluit et arménien hetum.
4. L. Homburger, Le banton et le mandé.
6. J. Imbert, De quelques inscriptions lyciennes. — A. Meillet, A propos de (h)učašma en vieux perse.

Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde. 1916:
19, 1—4. A. Löwinger, Rechts und Links in der Bibel und Tradition der Juden. — N. M. Nathan, Hebräische Worte in der Fridehöfer Krämersprache.

Monde Oriental. 1916:[1]
X 2 ff. K. B. Wiklund, Om de västfinska folkens urhem och deras flyttning därifrån. — S. Lönborg, ΑΩΧΡ. — F. Hestermann, Die Suffixe im Lykischen. — K. V. Zetterstéen, Zum neupersischen barzaga. — J. Kolmodin, Abessinische Bücherverzeichnisse.
1918: XII 1. A. Moberg, Zwei ägyptische waqfurkunden aus dem Jahre 691/1292. (Nebst Bemerkungen zur mittelalterlichen Topographie Kairos). — S. Lindquist, Zum toχri-problem (Hypothese: toχrï = sogdisch).

Muséon. 1916:
16 Mars. A. Carnoy, La magie dans l'Iran. — L. H. Gray, Deux étymologies Mithriaques (1. Caut et Cautopat. 2. Navarz, Nabarz). — J. Toutain, Le culte du taureau Apis à Memphis sous l'empire Romain. — *S. A. B. Mercer, The Ethiopic Liturgy (A. V. H.).

Neue Orient. 1918:
II, 1. P. Dopping, Islamische Gastfreundschaft und Gastsitte. — E. Littmann, Der Fischer und sein Sohn. Ein Zaubermärchen aus Cairo. — *Idschtima'ijat Medschmu'asy (M. Hartmann). — *Der islamische Orient I Bd. I (G. Weil).
II, 2. H. Hahn, Russ. Turkestan u. s. Flüsse. — E. Littmann, Der Fischer u. sein Sohn. — S. Beck, Die Regierungsorgane d. osman. Reiches.
3. Halil Halid Bey, Das Bildungsproblem in Anatolien. — M. Horten, Aus der Welt- u. Lebensauffassung d. türk. fahrenden Sänger. — *M. Hartmann, Aus d. neueren osman. Dichtung (Hachtmann).
4. M. Weinberg, D. theolog. Institut „Salah Eddin Ejubi" zu Jerusalem. — S. Beck, D. Regierungsorgane d. osman. Reichs.
5. W. Haas, Eine Ordensübung der Ammaria. — *I. Goldziher, D. muslim. Recht (M. Hartmann). — *Türk Jurdu (M. Hartmann).
6/7. R. F., Zur Bevölkerungsstatistik von Marokko. — *P. Thomsen, Palästina u. s. Kultur (M. S.). — *L. Schulmann, Zur türk. Agrarfrage (E. Jenny). — *F. Schrader, Konstantinopel (M. Hartmann).
8. S. Beck, Tschängi Dilawär, Ein türk. Märchen.
9. S. Beck, Tschängi Dilawär. — G. Leszczynski, Die Ruba'ijât des Babâ Tahir-Uryân. — *Jeni Medschmua, Wochenschr. f. Wissenschaft, Kunst u. Moral (M Hartmann).
10. Arslan Bey, England und der russische Islam. — M. Hartmann, Türken über Türken. Osmanische Dichter und Schöngeister.
11/12. H. Altdorffer. Die ethnologischen Verhältnisse zwischen Wolga und Ural. — Enno Littmann, Erinnerungen an Naffa' wald 'Etmân. — Martin Hartmann, Türken über Türken. 2. Hamdullah Subbi über alte und neue Osmanische Literatur. — C. Frank, Edebîjat-i 'umûmîje medschmû'asy.

Petermanns Mitteilungen. 1918:
Jan./Febr. H. Hennig, Die Fertigstellung der Amurbahn. — Th. Perrot, Der westliche ptolemäische Nilquellsee und das ptolemäische Mondgebirge. — Monatsbericht. Forschungsreisen: O. v. Hentigs Expedition nach Afghanistan. Tilhos Reise vom Tschadsee nach dem Nil.

Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 1917:
XXXIX, 1. Th. G. Pinches, Some texts of the Relph Collection, with Notes on Babylonian Chronology and Genesis XIV. — M. Gaster, Samaritan Phylacteries and Amulets (Forts.).
2. A. H. Gardiner, Professional Magicians in Ancient Egypt. — M. Gaster, Samaritan Phylacteries and Amulets (Forts.).
3. Th. G. Pinches, Some Texts of the Relph Collection (Forts.). — M. Gaster, A Codex of the Bible according to the Massora of Ben Naphtali and the Oriental Tradition.
4. G. Jéquier, The most Ancient Representation of the Sign ☥. — Th. G. Pinches, Some Texts of the Relph Collection (Forts.). — W. T. Pilter, Index of the South Arabian Proper Names contained in the Corpus Inscr. Semit. Pars IV, fasc. 1—5.
5. W. T. Pilter, Index . . . (Forts.). — A. H. Gardiner, Postscripta (zu früheren Veröffentlichungen in P. S. P. A.: 1. The Egyptian word for „dragoman". 2. Ḥike', the god of Magic. 3. Ḥu; Sia'. 4. Professional. Magicians). — M. Gaster, A Codex of the Bible . . . (Forts.).
6. W. T. Pilter, The Manna of the Israelites. — S. Daiches, Babylonian Dog-Omens and some Talmudic and later Jewish Parallels. — M. Gaster, A Codex of the Bible . . . (Forts.). — A. H. Sayce, A Stela found on the Site of Meroe (stellt dar einen König negroiden Aussehens im Kampfe, darüber eine griechische geflügelte Viktoria; Name des Königs: A-r-q-q-r-'-r q-').
7. W. T. Pilter, The Manna of the Israelites (Forts.). — A H. Sayce, Assyriological Notes (Die Cherubim in Babylonien = Kirubi, u. a.).

Revue d'Assyriologie. 1917:
14, I. St. Langdon, Assyrian grammatical Texts (K. 4342. K. 245. K. 56 + 60. Sm 9). — J. Zaletzky. Deux cachets Hétéens inédits de la Bibl. Nat. — V. Scheil, Déchiffrement d'un document Anzanite relatif aux présages
II. G. Contenau, Les cylindres Syro-Hittites. — St. Langdon, Assyrian grammatical Texts (K 152 + 4204. K 2045. K 2051). — V. Scheil, Notules: XXII Fragment de tablette médicale. XXIII: La pierre GIŠŠIRGALLUM. XXIV. Tablette mentionnant Gurigugu. XXV Quelques signes originaux de l'écriture cunéiforme. XXVI. L'expression „Qatam nasâhu" retirer la main. — M. Pillet,

[1] Nachträglich ausgezogen, sieh OLZ 1917, Sp. 61.



L'expédition scientifique et artistique de Mésopotamie et de Médie (1851—55).

Revue Critique. 1918:

1. *H. E. Butler and A. S. Owen, Apulei Apologia sive pro se de magia liber, with introduction and commentary. — *R. Basset, Mélanges et africains et orientaux (A. Bel). — *F. Macler, Autour d'Arménie (A. Meillet).

Rivista degli Studi Orientali. 1916:

VII, 1. H. Lammens, Mo'āwia II ou le dernier des Sofiānides. — E. Griffini, Lista dei manoscritti arabi, nuovo fondo, della Biblioteca Ambrosiana di Milano (Forts.). — G. Furlani, Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente. Testi siriaci. — W. Förtsch, Sumerische Wirtschaftstexte. — B. Ferrario, Note di fonologia somâla. — *R. Campani, Calendario arabo. Tabelle comparative delle Ere Araba e Cristiano-Gregoriana mese per mese (Ègira 1—1318) e giorno per giorno (E. V 1900—2000); *G. Vernoni, Calendario dell' Ègira comparato ai calendari gregoriano e ebraico. Decade dal 1331—1340, 1912—1922, 5673—5682 (C. A. Nallino). — *A. Deimel, Pantheon babylonicum; *E. F. Weidner, Alter und Bedeutung der babylonischen Astronomie und Astrallehre (B. Teloni). — *The Oxford Survey of the British Empire ed. by Herbertson. Vol. II: Asia including the Indian Empire (A. Ballini). — Bollettino: G. Farina, Antico Egiziano.

Theologisches Literaturblatt. 1918:

6. *Ed. König, Das Deuteronomium (W. Caspari).
7. *M. Thilo, Die Chronologie des Alten Testamentes (W. Caspari)
9. *Loofs, Wer war Jesus Christus? (Bachmann). — *Ubbink, Het eewige Leben bij Paulus (Stocks).

Theologische Literaturzeitung. 1918:

6/7. *Streck, Seleucia und Ktesiphon (Meissner). — *Haury, Das Eleusische Fest ursprünglich identisch mit dem Laubhüttenfest der Juden (Bischoff). — *Eichrodt, Die Quellen der Genesis (Holzinger). — *Wiener, The Date of the Exodus (Holzinger). — *Mowinckel, Ezra dem Skriftlärde (Buhl). — *Schwaab, Historische Einführung in das Achtzehngebet (Beer).

8/9. *Boll, Sternglaube und Sterndeutung (Baudissin). — *Fischer, Der Ursprung des Judentums im Lichte alttestamentlicher Zahlensymbolik (König). — *Gunkel, Esther (Bertholet). — *Bass, Die Merkmale der israel. Prophetie nach der tradit. Auffassung des Talmud (Bischoff).

Theologische Quartalschrift. 1917/18:

1. A. Miller, Ein neuer Sündenfalls-Siegelzylinder? — *E. Sellin, Gilgal. Ein Beitrag zur Geschichte der Einwanderung Israels in Palästina; *W. Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia (Rießler).

Zur Besprechung eingelaufen:

(* bereits weitergegeben)

*Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient II 3/4. 1917.

*Kurt Hassert, Das Türkische Reich. Politisch, geographisch und wirtschaftlich Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1818. M. 9 —.

Achmed Emin, Die Türkei (Perthes' kleine Völker- und Länderkunde zum Gebrauch im praktischen Leben. 5. B.). Gotha, Friedrich Andreas Perthes A. G., 1918. M. 4 —.

Moritz Freier, Luthers Busspsalmen und Psalter. Kritische Untersuchung nach jüdischen und lateinischen Quellen. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament. hrsg. v. Rudolf Kittel. H. 24.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1918. M. 5 —.

*Rudolf Kittel, Kriege in biblischen Landen Friedrich Andreas Perthes, Gotha, 1918. M. 3 —.

Richard Förster, Briefe von J. J. Reiske. Nachtrag. (Abhdlgn. d. Phil. Hist. Kl. d. Kgl Sächs. G. d. W. XXXIV. B. No IV.) Leipzig. B. G. Teubner. 1917. M. 2,35.

*Franz Lexa, Das Verhältnis der Existenz der Seele und des Leibes bei den Aegyptern des alten Reiches (Auszug aus einer grösseren Abhdlg., die in „Tschechischer Akademie der Wissenschaften" erscheinen wird).

*Zeitschrift für Kolonialsprachen. VIII 3.

*Le Monde Oriental XI 3, XII 1.

*Georg L. Lesczyński, „Hikajat". Persische Schnurren. Aus dem Persischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen. 1918, Verlag „der neue Orient". Berlin.

*Hans von Mžik, Was ist Orient? 1918, Gerold u. Co., Wien.

M. Horten, Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam. Lieferung II. Halle a. S., Verl. v. Max Niemeyer, 1918. M. 7 —.

*Karl Woermann, Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. 2. Aufl. 3. Bd. Leipzig u. Wien, Bibliographisches Institut, 1918. M. 18 —.

S. H. Ribbach, Vier Bilder des Padmasambhava und seiner Gefolgschaft (Mitt. aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg V = 5 Beiheft zum Jahrbuch der Hamburgischen Wissenschaftl. Anstalten XXXIV 1916). Hamburg, 1917.

*Abhdlgn. zur Semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft, Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin überreicht (= Beihefte zur Zeitschrift für die AT Wissenschaft 33). Alfred Tölpelmann, Giessen, 1918. M. 22 —.

Wilhelm Schubart, Einführung in die Papyruskunde. Berlin, Weidmannsche B., 1918. M. 16 —.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

21. Jahrgang Nr. 11/12 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — Nov./Dez. 1918

Inhalt.

Abhandlungen u. Notizen Sp. 257—282

Hüsing, Georg: Kaspisches V: *lata = Eheweib? 264
Jirku, Anton: Der assyrische Name des Königs Benhadad III. von Damaskus 279
Lehmann-Haupt, C. F.: Zur Ermordung Sanheribs . . . 273
Meissner, Bruno: Lexikographisches: 4. *siḫir kunukki* . . 272
Schroeder, Otto: Ueber die ältesten Münzen 276
Schultz, Wolfgang: Iranisches bei Berossos (Schluss) 257
Wiedemann, A.: Trinken durch einen Schlauch 280

Besprechungen . . . Sp. 282—298

Bang, W.: Zu den türkischen Zeitbestimmungen (Heinrich Winkler) 286
Beiträge zur Religionswissenschaft, hrsg. v. d. religionswiss. Ges. in Stockholm II, 1 (Hans Rust) 290
Klein, Otto: Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien (Bruno Violet) . 284
Kubitschek, Wilhelm: Zur Geschichte von Städten des römischen Kaiserreichs (Arthur Mentz) . . 287
Langer, Fritz: Intellektual-Mythologie (Carl Fries) 297
Söderblom, N.: Das Werden des Gottesglaubens (Marie Pancritius) 291
Theis, Johannes: Die Weissagung des Abdias (J. Hehn) . . 283
Unger, Eckhard: Die Reliefs Tiglatpilesers III. aus Nimrud (Otto Schroeder) 282

Berichtigung (Bruno Meissner) **299**
Personalien **299**
Zeitschriftenschau . . . **299—304**

Iranisches bei Berossos.

Von Wolfgang Schultz.

(Schluss).

Die Sage von Omorka-Ohnetod lässt sich aber auch über Iran hinaus verfolgen[1], wobei ihr (bei Berossos doch ziemlich verkümmerter) Bestand deutlicher wird und auch neues Licht fällt — auf die nordische Sage von Ymir. Aus Niflheim kömmt Eis, aus Muspelheim Feuer, beides begegnet einander in Ginnungagap und es entsteht aus der genau die Mitte haltenden Mischung der Zwitter Ymir (auch *Aur-gelmir*, „der gewaltige Brüller"; vgl. den Born *Hwergelmir* und zu *Ymir* den *Hymir*). Das ist, ins Grosse übertragen, die Vorstellung von der Zeugung bei Empedokles und im Bundahišn (s. o.), und auch Omorka ist mannweiblich, da sie allein Wesen zeugen kann und später in Himmel und Erde geteilt wird, die stets als Elternpaar aufgefasst wurden. Bald nach Ymir entsteht die Kuh Auđumla, deren vier Milchströme den Riesen nähren; sie entspricht der Ziege Heiđrūn (zu der wieder Heiđrekr reimen würde) und dem Hirsche Eikþyrnir, von dessen Geweih der Born Hwergelmir gespeist wird, so dass dieser Hirsch vor Ymir da gewesen wäre, da von Hwergelmir die Ēliwāgar stammen, aus denen das Eis zur Bildung Ymirs sich schichtete. Man wird also annehmen dürfen, dass Riese und Horntier zugleich entstehen, dass eines am andern hängt, wie dies für Gajomartan und das einzig geschaffene Rind in Iran überliefert ist. Den Vergleich zwischen der nordischen und der iranischen Sage hat zuerst Martin Haug (Gött. Anz. 1853 S. 1960) gezogen. Schlafend gerät Ymir in Schweiss, unter seinem linken Arme wachsen Mann und Weib, ein Fuss zeugt mit dem andern einen sechsköpfigen Sohn. Zwitterbildung und Mehrköpfigkeit erwähnen aber auch Berossos und Empedokles als Merkzeichen der ersten, missglückten Schöpfungen des Urwesens, und schon Jakob Grimm verglich die Schöpfung der Ḥawā aus des schlafenden Adam Rippe. Bei Berossos tritt Bel ganz unvermittelt auf, in der Edda sind Woden, Wili, We (sonst lautet die Dreiheit ohne Stabreim auch Ōdinn, Hoenir, Loki) die Söhne des Borr und der Bestla; einen wesensgleichen Buri als Stammvater leckt die Kuh aus dem Eise — sehr unwahrscheinlich, da so eher Ymir selber nach anderer Fassung entstanden sein könnte. Da aber die Erzählung auch bloss

[1] Selbst bis Japan; vgl. Ukemoči im Nihongi (S. 70 Florenz).

den Ursprung der Menschen und Riesen berichten will, können die Götter gerne schon längst da sein. Wie Ymir getötet wird, erfahren wir nicht; auch Berossos berichtet nichts dergleichen von Omorka, es sei denn, dass man die Köpfung des Belos als von ihr entlehnt ansieht. Ein weiterer Grund dafür, der zu dem hierüber bereits Bemerkten hinzu käme, ist jetzt, dass auch bei Ymir der Kopf ganz besonders wichtig ist; aus ihm gehen die wesentlichsten Bestandteile des neuen Weltbaues hervor. Aus dem toten Körper des Ymir läuft so viel Blut, dass darin das ganze Geschlecht der bösen Reifriesen ertrinkt; es waren ihrer also doch bereits eine erhebliche Menge, und die Edda erwähnt eben davon bloss Mann-Weib und Sechskopf. Dem steht gegenüber, dass nach der einen Fassung bei Berossos Belos das Getier der Omorka bloss einfach „beseitigt“, ein Ausdruck, der auch zuträfe, wenn es im Blute der Omorka ertrunken wäre; nach der anderen Fassung vermag das Getier das Licht nicht zu ertragen. Immerhin ist wenigstens bei Ymir noch unverkennbar deutlich, dass eine Flutsage vorliegt. Das bemerkte schon K. Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie S. 163. Von einem „Aufbauschen“ zur Flutsage, wie H. Usener, Sintflutsagen S. 3 meint, kann dabei keine Rede sein, da alle irgend wesentlichen Züge da sind: das böse Geschlecht der Riesen (wie in Gen. VI); Ymirs Blut (aus dem das Meer entsteht), das diese Geschöpfe vertilgt; Ber-gelmir (vgl. Og) und sein Weib, die sich im Einbaume[1] (*luđr*; ahd. *lūdara* Wiege) retten. Wenn man nicht verlangt, dass jede Flutsage gerade so aussehen muss wie die „kanonischen“, dann liegt hier eben eine vor. Es fehlt jedoch an dieser Stelle der Zug, den der Bundahišn, z. T. auch Porphyrios und schliesslich auch die spätere jüdische Sage vom faulenden Meeresfürsten erhalten hat, nämlich dass das Meer infolge des in ihm untergegangenen Riesengeschlechtes salzig wurde. Er steht aber bei Ymir an falscher Stelle, sofern gleich anfangs die Entstehung des Riesen selber aus den Giftströmen hergeleitet wird. Wie bei Berossos folgt auch in der Edda auf die Flut die Neuordnung der Welt, ein Zug, der auch in anderen Flutsagen immer wiederkehrt. Dass der der Köpfung entgegen Sehende noch Anordnungen trifft, wie sein Blut nützlich zu verwenden sei, erinnert an zahlreiche Sagen, in denen der verendende weise Unhold seinem Mörder noch Lehren über den Gebrauch seiner Körperteile gibt. Es folgt die Verbannung der Riesen-Titanen an die Ränder der Erde und das Entstehen der Menschen aus den beiden Bäumen (Askr u. Embla), zu der wir von Porphyrios und aus dem Bundahišn lernen, dass es ein Doppelbaum gewesen sein muss, der aus dem Samen oder Aase des Ermordeten hervor wuchs. Dem Samen entspricht bei Omorka das Blut, das mit dem Lehme vermischt wird, wie auch Askr und Embla am Meeresstrande, also dort erwachsen, wo sich Ymirs Blut mit dem Sande mischt. Noch näher dem Porphyrios steht die eddische Meinung, dass die Zwerge wie Maden in der Erde, Ymirs Fleische, wuchsen, aber erst von den Göttern Verstand erhielten. Sie stehen hier deutlich an Stelle der Menschen selber und bilden übrigens auch Menschen (Woluspā 10), wie Hephaistos. Beachtung verdient auch, dass bei Berossos die Menschen aus Lehm nach der einen Fassung deshalb Anteil am göttlichen Denken besitzen und Verstand, weil ihnen das Blut aus dem Haupte des Gottes beigemischt ist; das erinnert an die orphische Lehre von den titanischen und dionysischen Kräften im Menschen (s. o.).

[1] Vgl. Wilkina-Saga Kap. 20.

Wie Ymir ist auch Adam ursprünglich Zwitter. Beide sind mit Phanes, Agdistis, Prajāpatiš, aber auch mit Tuisto (vgl. Mitra Sp. 154), Mannus und dem indischen Manuš, dem Sohne des Wiwaswān, zu vergleichen, der in Iran *Jama* (geminus) heisst und ebenfalls Träger einer Flutsage (Widēwdāt II) ist. Wie einen indischen Jama gibt es aber auch einen iranischen Manuš, von dem eben Manoščiþra stammt, der in Babylon herrschte, ganz wie die Söhne des Xisuthros — die berosianische Sibylle sagt: Zrwan, Titan, Japet — nach Babylon ziehen sollen. Jama ist Herrscher im Totenreiche, und dasselbe ist Minos. Sein Sohn Glaukos war schon vorhin neben Dionysos, den „kleinen Zeus“ zu stellen; ein kleiner Zeus ist aber auch Deukalion seinem Namen nach (Usener), und es stimmt also sehr gut, wenn auch Deukalion Sohn des Minos ist und der Pasiphae (Ilias XIII 450 ff., Odysseia XIX 178 ff.). Bei Apollodoros ist Deukalion auch Sohn des Prometheus, seine Tochter heisst Protogeneia; bei Pherekydes zeugt Prometheus selber mit Pyrrha die Protogeneia. Also ist Protogeneia Pandora (vgl. über diese Real-Enz. d. kl. Altertumswissensch. IA Sp. 66 und 72) und in allen Fassungen, welche den Helden allein die Flut überdauern lassen, auch Pyrrha. Das sieht man recht gut bei Manuš; denn Idā entsteht im Borne aus Butter, Milch, Molke und Matte, und Mitra-Waruna machen auf sie ihren Anspruch geltend, indess sie sich dem Manuš gibt. Eine ältere indische Fassung dieser Gestalt ist Ušās, die Tochter des Prajāpatiš (Hillebrandt, Ved. Myth. II 52). Neben der Pandora steht ein Pandoros in der valentinianischen Gnosis, neben der Ušās ein Rudra-Ourion

(Hillebr. II 205 f.), und zu vergleichen ist in der schon angeführten Erzählung bei Firmicus Maternus, wie zu dem neuen Dionysos Zeus den Lehm, Athena das gerettete Herz und Seilenos-Polyidos (vgl. bei Pandora den Hephaistos) das Leben beisteuert. Eine kretische Flutsage ist also gar nicht zu umgehen, und sie muss an Minos und dem Minos-Sohne gehaftet haben. Da die Wasser der Flut auch sonst heiss sind und vom Ofen Gottes oder Noaḥs ausgehen, haben wir anzunehmen, dass die Flut dem brodelnden Dreifussbecken, das Zeus im Zorne umstiess, entquoll. Ein Nachhall davon ist auch noch bei Nonnos, Dionysiaka VI 229 ff., erhalten; dort entfacht Zeus aus Zorn über die Zerstückung des Dionysos durch die Titanen einen Sinbrand, den er mit der Flut löscht. Mehr Gewicht hat Ovidius, Met. I 151 ff.; der Molosser Knabe, den Lykaon dem Zeus vorsetzt, ist offen sichtlich Dionysos. Der erzürnte Gott tilgt das sündige Geschlecht der aus dem Blute der Giganten entstandenen Menschen durch die Flut hinweg und verwandelt den Lykaon in einen Wolf. Daneben steht die Verwandlung des vor der Flut fliehenden Geschlechtes der Giganten (Turmbauer; vgl. Memnon II 112 ff. und meine Einleitung in das Popol Wuh S. 95) in Affen; ein Gegenstück dazu, das auf Ymirs Flut Bezug haben muss, ist, dass Hymir (Edda S. 26 Gering) der Affensohn gescholten wird.

So weit diese Dinge auch abseits von der Omorka des Berossos zu führen scheinen — es ist doch erst auf diese Weise möglich, allseitig zu erhärten, dass an ihr wirklich eine Flutsage haftete, und zu zeigen, wie trotz aller grund legenden Unterschiede, die zuerst hervor treten, bei genauer Betrachtung der innige Zusammenhang deutlich wird, der sie mit anderen Flutsagen verbindet, von denen jeder zugibt, dass sie der zweiten „eigentlichen“ Flut, der babylonisch-biblischen, wirklich nahe verwandt sind. Es wurden also nicht bloss Brücken zwischen den Völkern sondern auch zwischen den Fassungen geschlagen, so dass jetzt schon auch ein besseres Urteil über den berühmten Bericht des Berossos möglich ist, der von der Flut handelt, die *Ksisuþros*, der Sohn des Ardates überdauerte. Ist der Name Omorka bei Berossos iranisches Gut, dann ist es jetzt auch schon nicht mehr sicher, ob die Namen der Söhne des Xisuthros wirklich erst der Sibylle zukommen. Babylonische Namen solcher Söhne kennen wir nicht, die biblischen sind nicht vorauszusetzen, und wir müssen die gebotenen so nehmen, wie sie sind. Dem Aë würde bei Berossos Kronos entsprechen; aber der ganze „babylonische Apparat“ der durch einander und gegen einander wirkenden Götter fehlt, der Steuermann (Keilschr. *Puzur-Bel*) hat keinen Namen, und sonstige Anhaltspunkte sind bloss der Ausgang und das Ziel der Fahrt. Vor der Flut vergräbt Xisuthros auf den Befehl des Kronos in der Sonnenstadt Sippara (aus ספר als Bücherstadt gedeutet) alle Bücher, in die er Anfang, Mitte, Ende der Dinge aufgezeichnet hat. Das ist ein Zug, der keilschriftlich völlig fehlt, wohl aber von Set, dem Erfinder der Schrift, ganz ähnlich überliefert ist. Sein Geschlecht zeichnet das ganze Wissen auf Lehm gegen den Sinbrand, auf Stein gegen die Sinflut auf (Josephus Flavius, Antiqu. I 70; vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 183), darin genau dem Taḥmo-rupiš entsprechend (Windischmann, Zoroastrische Studd. S. 208), der ebenfalls als Erfinder der Schrift gilt; die Dēwas haben sie ihn gelehrt, und er besitzt als eine Art Kulturbringer (wie Prometheus) reiche Beziehungen zu Jama und dem Salomo der Legende. Wir bleiben also mit der Einleitung der Flutsage des Berossos genau im selben Kreise, in dem wir uns auch schon vorhin bei der Erläuterung der Weisheit seiner Sibylle bewegten. Und andererseits fehlt der keilschriftlichen Flutsage ebenso wie der biblischen völlig diese Verknüpfung von Flut und Kulturbringer, dieser Gedanke, dass die Kultur von den Dēwas stamme und eine Verderbnis des Menschengeschlechtes sei. Ziel der Fahrt ist das korduäische[1] Gebirge in „Armenien“; ein Felsen dortselbst wird als Ueberrest der Arche ausgelegt; den Asphalt, den man von ihm bricht, benützen die Einwohner der Gegend zur Abwehr von Krankheiten. Damit ist die Sage örtlich mit noch grösserer Bestimmtheit festgelegt als die indische, die auf dem Himālaja den „Schiffsankerplatz“ nennt, oder die hellenische mit ihrem Parnassos. Der Anschluss der 3 Brüder und ihrer Schwester Astlik an Berossos wird dadurch noch enger, die ganze Erzählung rückt immer entschiedener von der keilschriftlichen Flutsage ab, welche das Schiff an einem Berge *Niṣir (Nimuš?)* am linken Ufer des unteren Zab in Lullu-Land[2] landen lässt. Es bleibt also bloss der Name *Ξισουθρος-Sisythrus* übrig. Buttmann (Mythologus I 192 — im Jahre 1828 erschienen, also vor Entdeckung des Keilschrifttextes geschrieben!) hat ihn aus dem *Δευκαλιωνα τον Σκυθεα* der Flutsage bei Lukianos, de dea Syria 12 (z. St. vgl. OLZ 1913 Sp. 128 f.) heraus zu lesen gesucht, und H. Usener, Sintflutsagen S. 48,. meint, man habe in dem **Sisythes* dann wohl den Namen des Vaters zu erkennen. Das ist aber recht hart, und eine

[1] Ararat im Targum (zu Gen. 8,4) קרדו genannt! Vgl. zur ganzen Frage Šanda, Unters. zur Kunde des alten Orients (MVAG 1902, 2 S. 14 ff.).

[2] Vgl. Ungnad-Gressmann, Gilgameš-Ges. S. 70 und neuerlich Hüsing in OLZ 1918 Sp. 46.



Konjektur solcher Art kann natürlich nicht „beweisen“ (wie Gressmann a. a. O. S. 216 meint), dass die Sage des syrischen Hierapolis aus Babylon stammt, zumal auch gegen die babylonische Herkunft des Namens Xisuthros Bedenken walten. Erwägt man vollends den Skučen-Einfall in Bambyke, dann wird Buttmanns Vorschlag wohl noch fragwürdiger. Also bleibt sein **Sisythes* eben besser ganz aus dem Spiele. Das überlieferte Ξισουθρος nun soll auf ein **Ḫasīs-atra* zurück gehen, das aber keilschriftlich nicht bezeugt ist. UTnapištim heisst im Texte bloss *atra ḫasīs*, eine Bezeichnung, die er mit Adapa teilt und mit dem Adlerjungen, das seinen Vater vor der Nachtschlange warnt. Ob sie ein richtiger Name ist, scheint da doch recht zweifelhaft, und ob man solch einen „Schlaukopf“ auch zu einem „Kopfschlau“ machen dürfe, noch mehr. Man hätte die Namen sicherlich nicht zum Stimmen gezwungen, wenn man nicht von der babylonischen Herkunft der Flutsage des Berossos schon durch den Titel seines Werkes so völlig überzeugt gewesen wäre. Jetzt, wo die Gründe gegen solches Vorurteil wohl hinreichend ausführlich dargelegt sind, wird man allen Anlass haben, das Verfahren von damals etwas kühler zu überprüfen. Mir scheint die Deutung von Ξισουθρος aus *ḫasīsatra* nicht nur gezwungen, sondern schon der Versuch, den Namen gerade babylonisch zu deuten, wo doch der Inhalt der Erzählung dazu keinen Anhalt bietet, höchst willkürlich. Lässt man aber die eingebürgerte Annahme, wie sie es verdient, fallen, dann ist *Sisythrus* wieder eine gleichberechtigte Form, neben der sich Ξισουθρος aus der Verschreibung von ΣΙΣ erklärt.

Ueberblicken wir das Ergebnis: für Iran ist ein unerwarteter Zuwachs zu verzeichnen, für die Bibel und die mythenhaltigen Keilschrifttexte, in die man aus den vermeintlich unmittelbar zugehörigen Fassungen ohnedies nicht sonderliches Licht zu bringen wusste, kein irgend nennenswerter Verlust. Aber neue Fragen tauchen immerhin auf. Schon Fritz Röck ist in seiner Besprechung von Gorions Sagen der Juden im Mitra Sp. 49—55 so tief in das iranische Sagengut hineingeraten, dass es ihm schwer zu entscheiden schien, ob dieser iranische Einschlag „schon in der Bibel oder erst in den hagadischen Erläuterungen zu ihr am Werke ist“. Einen ähnlichen Eindruck mag mancher Leser auch bei der obigen Untersuchung öfter gewonnen haben, obwohl ich mich möglichst darauf beschränkte, die fälschlich zwischen Berossos und den babylonischen Fassungen gesponnenen Fäden zu zerschneiden. Ist es doch auffallend genug, dass auch die Fahrt der Arche nach einem Berge Araṛtu geht, also die biblische Flutsage eine Ortssage ist; deren Fahrtziel wir doch in einem „Armenien“ suchen müssen, wenn es auch nicht das Armenien ist, in dessen Berge Masis man es später suchte. Da scheint es hart, Noaḥ ohne Weiteres von Utnapištim herzuleiten. Allein ich erwähne das nur, um zu zeigen, dass ich an diesen Fragen nicht sorglos vorbei gegangen bin. Sie können nicht alle zugleich erledigt werden, sondern nur eine nach der anderen, und es wäre mir eine Freude, wenn sich für dieses Mal zunächst der Versuch bewährte, über Berossos mehr Klarheit zu schaffen.

Kaspisches V: **lata* = Eheweib?

Von Georg Hüsing[1].

Da ich an verschiedenen Orten bereits den Stoff für die beiden kaspischen Lautgesetze zusammen getragen habe (z. B. Memnon IV S. 28 f.), will ich sie für diesmal anfänglich als bewiesen ansehen und einmal den Versuch machen, ob wir mit ihrer Annahme nicht noch weiteren zugehörigen Wortstoff uns erschliessen können. Man vergesse nicht, dass ich hier bemüht bin, sozusagen die Grundzüge der Grammatik einer Sprache zu gewinnen, von der wir bisher doch wohl keinen einzigen Text besitzen, obgleich ich nicht zweifeln kann, dass wir noch welche finden werden. Nur das Interesse des Historikers treibt hier dazu, einen Einblick in die verwandschaftlichen Verhältnisse dieser „unbekannten“ Sprache zu erlangen. Man erinnere sich also der ersten Entzifferungsversuche an den Keilschrifttexten von Persepolis und Bagistan, die eben notwendig waren, sonst hätten wir heute keine Keilschriftforschung; und die Lage war damals doch wesentlich ausdrucksvoller als heute gegenüber dem Kaspischen. Was aber bisher über diese Sprache geschrieben worden ist, beweist doch, dass das ausgesprochene Bedürfnis vorliegt, sie endlich sprachwissenschaftlich „einreihen“ zu können; die bisherigen missglückten Versuche sind also wohl die beste Rechtfertigung für meine Bemühungen, die natürlich sich ihre Methode durch den Stoff und den Sachverhalt müssen vorschreiben lassen. Die beste Methode ist unstreitig diejenige, die uns dem Ziele näher führt.

Die beiden „Lautgesetze“ lauten also:

1. Südelamischem altem *u*, das in jüngerer Sprachform als *i* auftritt, entspricht nordelamisches *a*.

2. Südelamischem *r* entspricht kaspisches *l*.

Dabei gilt 1 natürlich auch für das Kaspische

[1] Da die Korrektur des Autors nicht eingetroffen ist, drucken wir den Aufsatz nach eigener Verbesserung der Druckfehler ab. D. R.



als eine nordelamische Mundart; ob wir für 2 auch werden eine Einschränkung machen können, um welche *r* es sich handelt oder ob das Gesetz für alle *r* gelte, ist noch nicht auszumachen.

Wir haben wohl zum mindesten das Recht, wenn nicht die Pflicht, die eben heraus gestellten Lautgesetze versuchsweise auch auf solche elamische Wörter anzuwenden, deren kaspische Gegenstücke uns nicht bekannt sind.

Dabei kann man „Gegenstücke" zunächst in zweierlei Sinne verstehen: der Bedeutung und der Form (oder Etymologie) nach. Im ersteren Falle könnte man durch Konstruieren der kaspischen Form eines elamischen Wortes vielleicht ein Erzeugnis gewinnen, das zwar immer noch nicht einem überlieferten Worte *ganz* entspräche, ihm aber doch so nahe käme, dass die noch bleibenden Unterschiede zur Ermittelung weiterer Lautgesetze führen könnten, wenn man den Eindruck hat, dass doch offenbar das gleiche Wort vorliege oder eine Ableitung vom gleichen Stamme. Wir könnten aber auch auf Gegenstücke der Form nach stossen, die wir bisher in anderer Bedeutung angesetzt haben, und dann ist zu erwägen, dass ja unsere Uebersetzungen fast alle „geraten" sind, so dass die formelle „Gleichheit" — unter Berücksichtigung der Lautgesetze uns vielleicht ein genaueres Bestimmen der Bedeutung ermöglicht. Auf alle Fälle aber muss aus derartigen Versuchen etwas zu lernen sein, es werden neue Möglichkeiten, an die man sonst nicht denkt, in den Bereich der sinnlichen Greifbarkeit, durch Sehen und Klang, gerückt, die als Vergleichsunterlagen für etwa entsprechende Wörter auch anderer kaukasischer Sprachen, alter wie heutiger, dienen können; auch kann man nicht vorher wissen, ob dadurch nicht manche unserer heutigen Voraussetzungen in ein anderes Licht gerückt, vielleicht gar unmöglich gemacht werden.

Treten wir mit solchem Gedanken einmal an das elamische Wort *rūtu* = „Gattin" heran.

Das Wort begegnet uns bereits im Friedensvertrage des Naram-Sin (Rückseite Kol. 4) in der Verbindung *rutu niri* (= deine Gattin). Dabei fällt auf, dass das Wort noch beide *u* hat, während für *nu-ri* schon *ni-ri* geschrieben wird. Letztere Schreibung finden wir aber auch in *rika* statt *ruka*, in *Na-hi-ti* für *Na-hu-te* (Nahhunte), dürfen uns also über das *i* in so früher Zeit nicht wundern. Der Vertrag ist in direkter Rede gehalten, wie schon das erste Wort *Hapti* (= „Höret!"), und weiterhin der Satz *piti-r Naram-Sin-irra piti-r uri* (der Feind des Naram-Sin [soll] mein Feind [sein]) zeigen. An der Bedeutung von *rutu niri* — Scheil übersetzt *la femme niri* (das letztere Wort allein bei ihm kursiv), wusste also 1911 noch nicht, was *niri* ist! — kann also kein Zweifel sein; gemeint scheint die Gattin des Naram-Sin.

Auffällig könnte nur erscheinen, dass in einem Texte, der bereits *i* statt *u* schreibt, gerade *rutu* doch seine *u* behalten hat. Aber auch das steht nicht allein, denn wir finden im Bronzetexte des Šilhak-Insušnak (N. 45 meiner „Quellen" IV Zeile 2) auch *rutu* in Beziehung auf die Nahhunte-utu, ebenda (in IX) in Beziehung auf Kiri-riša als göttliche Gattin, in XII aber *ani rutu mu-k-ne* (etwa das „das Weib [des Frevlers am Texte] soll nicht niederkommen), wo nicht Ehrfürchtiges gemeint ist. Man hat also *rutu* in erhabener Rede in hohem Sinne beibehalten, sonst sagt man *ritu* oder vielmehr schon *riti*, wie der Plural *riti-pe* (M 51) zeigt.

Hier liegt also der Fall vor, dass älterem *u* ein jüngeres *i* entspricht, dass also im Kaspischen als *a* erscheinen müsste, und dem *r* würde natürlich ein *l* entsprechen. Das Wort *rūtu* würde also kaspisch nach den beiden Lautgesetzen **lāta* lauten müssen. Belegt ist es nicht.

Scheil (in Tome III S. 64) schrieb 1901: „Bien mieux, *rutu* est certainement le mot sémitique *ru'tu*, *ruttu*, féminin de *rû'a rua*, rac. רעה, qui a précisément le sens de „compagne, amie". — Es wäre doch wohl verwunderlich, wenn gerade dieses Wort ein semitisches Lehnwort wäre, während es doch die Wörter für Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Bruder, Schwester nicht sind, und da ausser der ausgesprochenen Semitomanie, mit der Scheil das Elamische behandelt hat, nicht der geringste Anlass vorliegt, das Wort für semitisch zu halten, so gehe ich darauf natürlich auch nicht weiter ein. Jede letzte Möglichkeit einer semitischen Etymologie verschwindet sowieso, wenn meine weiteren Vergleiche sich bewähren.

Ich habe natürlich sofort an das lykische *lada* erinnert, denn trotz der scheinbaren Grösse der Entfernung und des Abstandes des Lykischen vom Elamischen finden wir ja auch sonst, dass in den heutigen kaukasischen Sprachen derartige Wörter übereinstimmen, auch wo die Grammatik es nicht tut, wenigstens äusserlich nicht. Es ist gerade eine Eigentümlichkeit der heutigen Kaukasus-Sprachen, dass die „Formen" auch dort ganz verschieden erscheinen, wo innerlich der gleiche Aufbau vorliegt, so dass auch innerlich nahe verwandte Sprachen äusserlich stark voneinander verschieden sind. Ein wesentlicher Grund ist der, dass die Sprache mit Prä-, In- und Suffixen arbeitet; sobald diese verschieden sind, entstehen natürlich ganz andere „Formen", die eben eigentlich gar keine Formen im Sinne der arischen und semitischen Sprachen sind, und sie fallen um so verschiedener aus, je lautärmer die Stämme sind. Da es sich aber hier um eine unveräusserliche Eigentümlichkeit handelt, müssen wir natürlich auch für die altkaukasischen Sprachen voraussetzen, dass sie infolge der Verschiedenheit der Suffixe äusserlich viel verschiedener gewesen sind als die arischen oder semitischen Sprachen. Daran zu erinnern dürfte zeitgemäss sein, da gegenüber dem berechtigten



Bestreben, die altkaukasischen Sprachen nun auch zu einer Einheit zusammenzufassen, aus der Verkennung dieser Eigenart immer wieder Missverständnisse erwachsen, so dass man auf Grund äusserlichster Aehnlichkeiten lieber versucht, einzelne von ihnen zu arischen oder semitischen Sprachen zu stempeln, ohne auch nur zu erwägen, wie leicht bei der reichen Mannigfaltigkeit der Suffixe bei Berührung mit anderen Sprachstämmen ein äusserer Ausgleich an die Formen dieser erfolgen konnte und wie ungemein trügerisch schon dadurch die „sichersten" Gleichungen werden.

Obgleich also das Chaldische seinem Aeusseren nach sehr wenig wie eine Verwandte des Elamischen aussieht, ist es doch recht beachtenswert, dass in dieser Sprache das Wort für Weib *lutu* lautet, also förmlich eine Zwischenform zwischen südelamischem *rutu* und dem erschlossenen kaspischen **lata* darstellt. Dabei ist aber zu beachten, dass wir Anlass haben, das *l* für älter zu halten als das südelamische *r*; die jüngeren *l*-Laute scheinen auf laterale Zungenstosslaute zurückzugehen, also nicht die Fortsetzung alter *l*-Laute zu sein, und zwar ist diese Annahme so gut wie beweisbar[1]. — Ich vermute aber, dass wir das gleiche auch für das chaldische *l* wie für das ihm doch wohl entsprechende kaspische werden anzunehmen haben, so dass dem kaukasischen Sprachstamme die *l*-Laute von Hause aus gefehlt haben würden.

Ich finde nämlich bei Roderich von Erckert als awarisches Wort für „Eheweib" ein *thladi* angegeben, d. h. nach seiner Umschrift, mit einem der lateralen Stosslaute. Es ist wohl nicht wahrscheinlich, dass das ein anderes Wort wäre als unser *rutu*, *riti*, *lutu*[2], *lata*, *lada*.

Von den altkaukasischen Sprachen grenzt westlich an das Chaldische das Mitani. Hier wird das Wort für Eheweib *aš-ti* geschrieben, mit jenem *aš*-Zeichen, das auch *rum* oder *rū* gelesen werden kann. An einen sprachlichen Zusammenhang mit assürisch *aššatu* zu denken war sicher verfehlt, und höchstens könnte man annehmen, dass das Wort um dieses Anklanges willen im Mitani mit dem *aš*-Zeichen statt mit dem gewöhnlichen *ru*-Zeichen geschrieben worden wäre. (So Bork, Mitanisprache S. 79, der auf das im Orient übliche Streben hinweist, die Schreibung so einzurichten, dass der Text für Angehörige verschiedener Sprachen möglichst leicht verständlich wird.) Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit der Lesung, deren Erschliessen wir gerade Bork zu danken haben: das Mitani hat den Laut *o*, und es wäre leicht möglich, dass man *aš* im Unterschiede von *ru* als **ro* verwendet hätte. Bork liest *rūti*, was durchaus möglich ist, da das Zeichen eben auch langes *ru* ausdrücken könnte, verweist aber auch auf die weitere, mir hier nicht wahrscheinliche Möglichkeit, dass *ašti* aus älterem **rti*, *rtu* entstanden wäre unter dem Einflusse derselben Bevölkerungsschicht, die im Babylonischen ein *r* in *š* veränderte. Schon 1892 hatte Jensen in ZA VII S. 180 f. auf *uš-gu*, vermutlich = *urgu* (für *urku*) aufmerksam gemacht, das sich in einem El-Amarnabriefe, also aus der Mitani-Zeit, findet. Es ist der 315. Brief bei Knudtzon[1], geschrieben von Bu-Ba'al von der Stadt Jurṣa, offenbar aus dem phoinikischen Gebiete oder dessen nächster Nachbarschaft. — Ich würde vorziehen, *rōti* zu lesen, weil der ursprüngliche Vokal der ersten Silbe wohl ein *a* war; doch sei hier gleich angemerkt, dass das *aš*-Zeichen auch den Laut *ri* hat, so dass man zur Not auch *riti* lesen könnte.

Mit dem Mitani aber sind wir bereits an der syrischen Grenze, d. h. in alter Zeit, an der hettitischen, und es ist wohl anzunehmen, dass das Hettitische wieder in engeren Beziehungen zum Lykischen stand. Wie das hettitische Wort für „Eheweib" hiess, ist noch nicht bekannt. Der erste Arzawa-Brief schreibt das Wort ideographisch, aber in Zeile 13 folgt dem Ideogramme *DAM* ein *an-ni*, so dass man als letzten Vokal wohl ein *a* annehmen muss. Es liegt also nahe, dieselbe Form einzusetzen, die wir für das Kaspische erschlossen haben und „**latanni*" zu lesen, wenn noch westlich vom Hettitischen die Form *lada* im Lykischen auftaucht.

Zur Vermeidung von Missverständnissen will ich hier einfügen, dass im Südelamischen das Suffix des persönlichen Subjektes im Singular, wenn das Wort im Deutschen den „bestimmten Artikel" haben würde, ein *r* ist. „Die Gattin" heisst also *rutu-r*, *riti-r*, „die Schwester" = *šuru-r*, „der Vater" = *atta-r*, die Mutter = *amma-r*, „der Bruder" = *ike-r*. Diesem *r* scheint mir im Kaspischen ein *š* zu entsprechen, es würde also „die Gattin" = *lata-š*, „die Schwester" = *šala-š*, „der Vater" = *atta-š* usw. sein. Die Suffixe des Objektes stehen unmittelbar vor der Verbalform, ja, wenn diese das Infix *-ma-* enthält, sogar unmittelbar vor diesem, d. h. hinter dem Verbalstamme; sie sind also für gewöhnlich von dem Worte getrennt, zu

[1] Ob damit der georgische Ausdruck für „weiblich", *deda*, ebenfalls zusammenhänge, kann ich noch nicht beurteilen. Es würde darauf ankommen, ob in *thladi* mehr das Weibliche oder mehr die Ehe betont sei, denn im Lakischen (Kasikumükischen) soll *las* = Ehemann" sein („der mit einem Weibe Versehene?")

[2] Vgl. meine Quellen zur Gesch. Elams S. 91 f.

[1] Vgl. dazu Otto Weber bei Knudtzon, 2. Teil S. 1351.



dem sie gehören, bilden „wiederaufnehmende" Partikel, und wir bezeichnen sie dann als Objektive". Doch finden sich auch Fälle, in denen sie unmittelbar dem funktionellen Objekte folgen, z. B. beim Pronomen *u* = „ich", *u-n* = „mich", *nu* = „du", *nu-n* = „dich", *e* = „er, sie", *en (in)* = „ihn (sie)", ebenso *nuku-n* = „uns", *num-(u)-n* = euch", *ap-(u)-n* = „sie". Die „Objektivformen" lauten also eigentlich *rutu-n*, *šuru-n*, *atta-n* und so weiter, und dürften im Kaspischen wohl genau so gelautet haben. Ob ein Gleiches auch für sächliche Objekte gilt, vermag ich noch nicht mit Bestimmtheit zu sagen, denn *muru-n*, *liku-n* und andere könnten auch aus **muru-m*, **liku-m* verschliffen und letztere aus *muru-me*, *liku-me (lik(a)-u-me?)* verkürzt sein. — Im Chaldischen ist bekanntlich das entsprechende persönliche Subjektsuffix als *še* geschrieben, wahrscheinlich aber als *z* (stimmhaftes *s*) gesprochen worden. Die Schreibung ist ja assürisch, also wird *š* ein *s* meinen, und das wenig glaubwürdige *e* (vgl. freilich elamisch *re* [geschrieben *ri*] neben *r*) könnte leicht den Stimmton ausdrücken — die Entscheidung wird davon abhängen, ob assyrisches *z* ein stimmhaftes *s* oder eine Affrikata ist, doch ist auch zu beachten, dass die Assürer ein auslautendes stimmhaftes *s* überhaupt nicht zum schriftlichen Ausdrucke bringen konnten, da die entsprechenden Zeichen auch scharfes und schärfstes *s* bedeuten. Ueber den chaldischen Ausdruck des Objektes[1] wage ich lieber noch kein Urteil, so lange uns die neugefundenen Texte vorenthalten bleiben. — Im Mitani (Bork S. 12) finden wir wieder *š* als Subjektssuffix, *n* als das des Objektes, beides bei Personen. Doch ist oft die eigentliche Konstruktion noch ganz unklar, auch wo der Sinn unzweifelhaft ist. Diese Suffixe haben aber nach der Art ihrer Verwendung mit den arischen „Endungen" nichts zu tun, wie Bork (ebenda) bereits betont hat; es kann also von „Formen" nicht gut die Rede sein, geschweige denn von „Kasus", obgleich der äussere Eindruck ein ganz entsprechender ist wie in den arischen Sprachen. Es könnte uns in diesen Sprachen auch begegnen, dass das „Suffix" vor dem Objekte stünde!

„Der Vater" würde also voraussichtlich auch im Kaspischen, wie im Chaldischen und im Mitani *atta-š (atta-z)* lauten, und die Objektivform dazu *atta-n*. Das ist geradezu gemeinkaukasisch und wohl auch „urkaukasisch", und wenn die „Formen" im Hettitischen ebenso lauten, so ist das kein Gewicht in die Wagschale des Indogermanismus, und eine Entlehnung aus arischen Sprachen ist wohl ausgeschlossen, wenn man das Elamische berücksichtigt, das um 2600 bereits im Friedensvertrage mit Naram-Sin verwendet wurde.

Jedenfalls aber können wir gespannt sein, welcher Ausdruck für „Eheweib" sich einmal aus den hettitischen Texten entpuppen wird! Wenn das Wort *lata* (oder ähnlich) lautet, dann wird es sich wohl nicht empfehlen, sich nach einer arischen Etymologie für lykisches *lada* umzusetzen. Hrozný, Die Sprache der Hethiter S. 40 A. 1 verweist auf Bernecker, Slav. etym. Wörterbuch I S. 682 f. für ein slavisches Wort *lada*, mit dem er das lykische zusammen stellen möchte. Auch auf diese Fragen, vielleicht sogar auf das slavische Wort, wird allmählich neues Licht fallen. Bedauerlich ist es, dass unsere drawidische Forschung noch so rückständig und von so wenigen vertreten ist. Gustav Opperts Tod dürfte da manche Hoffnungen begraben haben. Im Brahui (vgl. Borks „Vorarbeiten[1] zu einem Brahui-Wörterbuch" S. 6) heisst „Gattin" *arwat*. Bork trennt ab *ar-wat*, da *are (ari?)* = Gatte. Nach Caldwell heisst im Tamil „ein Weib" *oru-tti*, wobei *tti* das Suffix für „eine", dagegen *or(w)un* = „ein Mann"[2]; im Gōnd ist *ār* = „ein Weib", im Telugu *ālu-u*. Das Brahui könnte einen auf den Gedanken bringen, dass *oru-tti* aus *orutt-ti* entstanden, die anderen Formen aber sehr stark verschliffen wären. Ein *orut* könnte zu elam. *rutu* zu stellen sein, nachdem wir doch heute wissen, dass das drawidische Personalpronomen geradezu mit dem elamischen übereinstimmt; auch erinnere ich an die nicht mehr zu bestreitende Verwandtschaft des „drawidischen" Wortschatzes mit dem kaukasischen, für die ich im Memnon IV (1910) S. 40 18 besonders bezeichnende Wörter zusammengestellt habe. Indessen, mit solchen „Lesefrüchten" aus Grammatiken und Wörterbüchern lässt sich nur unter besonders günstigen Bedingungen etwas anfangen, nicht aber im obigen Falle des *arwat*. Hier ist ein tiefes Eindringen in das Wesen der Sprache, ihre Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, sowie in den Lesestoff erforderlich, wie es der Historiker sich immer nur in wenigen Sprachen wird erwerben können. Wir brauchen dringend Fachleute, die wenigstens den Versuch machen, die kaukasischen und die drawidischen Sprachen nebeneinander zu bearbeiten, obgleich ja jedes dieser Gebiete stofflich ein Meer zum Ertrinken darstellt. Aber ein Anfang müsste doch wenigstens gemacht werden! Wäre es auch nur, um den ärgsten Dilettantismus zu steuern, der

[1] *ne* (geschrieben *ni*)?

[1] Programm der städt. Steindammer Realschule zu Königsberg 1908.

[2] Im Elamischen ist *ruhu* offenbar = „Mann", wenn es auch fraglich bleibt, in welchem besonderen Sinne.



sich gerade in unserer Zeit mit Untersuchungen über die „Ursprache der Menschheit“ breit macht!

Enthalten aber obige Ansätze einen festen Kern, dann vergesse man nicht, dass sie auf einer Hypothese aufgebaut sind, auf einer konstruierten Wortform, die sich nach zwei Lautgesetzen als „kaspische“ ergab, und dass diese Hypothese von genau der gleichen Art ist, wie diejenigen auf deren Schultern einerseits die Indogermanistik ruht, andrerseits die gesamte Keilschriftforschung. Erst lange nach der Aufstellung eines kaspischen **lata* entsann ich mich des chaldischen *lutu*, fand ich das awarische *thladi* [1] und brachte nun erst der Lesung *ruti* des Mitanischen und der Vergleichung mit dem lykischen *lada* grösseres Vertrauen entgegen. Aus dem elamischen *rutu* einen Zusammenhang mit *lada* zu erschliessen, hätte ich mich nicht getraut. Die neue Erfahrung dürfte aber lehren, dass auch solche Hypothese nicht unberechtigt gewesen wäre!

Erweist sich das Vorstehende als haltbar, dann wären wir zum ersten Male in der so lange schon herbei gewünschten Lage, ein kaukasisches Wort zugleich in allen bekannten altkaukasischen, zugleich aber auch in neukaukasischer Sprachform nachweisen zu können, ja sogar noch in einer Sprache, die allmählich ihren arischen Charakter zugunsten des kaukausischen aufgegeben hat und vielleicht auch bis ins Drawidische. Wir stellen die Wortformen noch einmal übersichlich zusammen:

Ungefähre „Urform“	: *llata*
Awarisch	: *lladi*
Armenisch	: *elar*
Hettitisch	: **lata*
Lykisch	: *lada*
Kaspisch	: **lata*
Chaldisch	: *lutu*
Mitanisch	: *roti (?)*
Altelamisch	: *rutu*
Neuelamisch	: *riti*
Tamil	: *orutti (?)*

Nach diesem Worte kämen wir also zur Annahme etwa des folgenden Verwandtschafts-Verhältnisses:

Kaukasisch

Hettitisch — Kaspisch

Lykisch Chaldisch Mitani — Elamisch Tamil

[1] Das übrigens Bugge schon 1897 zu *lada* gestellt und mit dem armenischen *eλar* = „Eheweib“ verglichen hat. Er meint freilich *lada* sei „aus keiner kaukasischen Sprache entlehnt“ und möchte das lyk. *d* aus armen. *r* ableiten. Ich würde meinen, es sei ein kaukasisches *llada* (ll im Sinne der irischen Schreibung „Lloyd“) von den entlehnenden Armeniern in *elara* umgestaltet worden, wie *māda* zur *mār*.

Wir müssen abwarten, wie weit dieses Verhältnis durch weitere Funde ähnlicher Art bestätigt werden wird.

Lexikographisches.

Von Bruno Meissner.

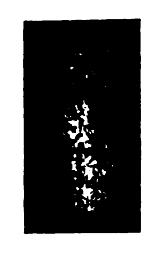
4. *siḫir kunukki.*

Von der Wurzel *saḫâru* = herumgehen, umgeben ist ein Substantiv *siḫru* abgeleitet, das in mehrfachen Bedeutungen vorkommt.

Es bedeutet z. B. wie *limîtu* „die Umgebung“; z. B. Thureau-Dangin, 8me camp. de Sargon Z. 89: *12 âlânišunu dannûti bît-dûrâni adî 84 âlâni ša si-iḫ-ri-šu-nu gimirtu akšud* = 12 ihrer starken, befestigten Städte nebst 84 Städten ihrer Umgebung insgesamt nahm ich ein. Dann aber auch den einen Gegenstand umgebenden „Rand“. *siḫir nâri* ist der „Rand“ des Flusses; vgl. Jensen, KB. VI, 2, 34, 14: *annû ša ina parakki si-ḫir nâri iḳkábû* = dies ist, was in der heiligen Kammer am Rande(!) des Flusses gesprochen werden soll. *siḫir magarri* ist der „Rand“ des Rades, die Felge bei Streck, Assurbanipal 256, 23: *ušasḫar si-ḫi-ir (iṣ) magarri* = ich lasse sich drehen die Felge des Rades.

Hiernach wird auch *siḫir kunukki* den „Rand“ des Siegelzylinders bezeichnen. Aber was soll der Vergleich Maḳlû III, 102 ed. Tallqvist bedeuten: *kaššaptu kîma si-ḫir (aban)kunukki annî liṣûdu lîriḳu panûki* = Zauberin, wie der Rand dieses Siegelzylinders möge dein Antlitz gelb werden und erblassen? Dieser Ausdruck erklärt sich, wie ich glaube, durch die besonders während der Hammurapizeit bestehende Sitte, den Siegelzylindern zu beiden Enden eine goldene oder bronzene, zumeist mit Filigranarbeit verzierte Kuppe aufzusetzen. Der Zauberin Antlitz soll also so fahl werden wie die goldene Kuppe des bei der Beschwörung angewandten







(Zylinder und Zylinderkappen.)

Siegelzylinders. Derartige Gold- und Bronzekuppen von Siegelzylindern sind uns noch mehrfach erhalten: Br. Mus. 89319 (vgl. Guide 160 Nr. 74) ist ein Zylinder mit einer Bronzekuppe; einige goldene Exemplare aus der Sammlung von Frau Dr. Hahn bringe ich vorstehend in Abbildung. In der Kassitenzeit liessen Leute, die sich eine Goldkuppe nicht mehr leisten konnten, den Rand der Zylinder wenigstens mit einer die Filigranarbeit der goldenen Kuppe nachahmenden Gravierung versehen. Abbildungen von solchen Zylindern oder von Abrollungen davon finden sich z. B. bei Clay BE. XIV, 15 Abb. 1; Pl. XV, Nr. 3, 8, 9, 11 und Meissner, Plastik S. 72 Abb. 125.



Ob der mehrfach sich findende Stein *siḫru* (CT. XII, 28, 23a; 41, 9b; vgl. Delitzsch HW. 495; SAI. 9017) einen solchen, mit einer imitierten Kuppe versehenen Siegelzylinder bezeichnet, oder eine bestimmte Steinsorte, ist vorläufig noch nicht auszumachen.

Zur Ermordung Sanheribs.

Von C. F. Lehmann-Haupt.

In dieser Zeitschrift Bd. 20 Sp. 358 f. (Dez. 1917) hat A. Ungnad gegenüber F. Schmidtke[1] die Gründe geltend gemacht, die ihn bestimmen, die Ermordung Sanheribs nach Assyrien zu verlegen und dabei auf einen Aufsatz verwiesen, in welchem er diese Frage früher behandelt hatte und der unbeachtet geblieben war.

Da ich mich in der gleichen Lage befinde, so sei mir gestattet auf meine früheren Erörterungen hinzuweisen, umsomehr als sie sich mit denen von Ungnad, dem sie unbekannt geblieben sind, teils ergänzen teils decken. Die Frage, an sich schon von einigem Interesse, wird dadurch bedeutungsvoll, weil Schmidtke aus Sanheribs Anwesenheit in Babylon eine Sinnesänderung und eine Umkehr seiner babylonischen Politik herleiten möchte.

Ich habe ZA. XIV (1899) S. 375 Ašurbanabal Rm. I Col. 4 Z. 70 ff. wie folgt, übersetzt: „Die übrigen Leute liess ich an den Stierkolossen, an denen man meinen Grossvater Sanherib ermordet

[1] *Assarhaddons Statthalterschaft in Babylonien und seine Thronbesteigung in Assyrien. (Altor. Texte u. Untersuchungen I 2*, herausgegeben von B. Meissner) S. 109 ff., 113.

hatte, als Totenopfer (Sühnopfer) für ihn töten.“ Ich fügte hinzu: „Dass dies in Babylon geschehen sei, sei nicht gesagt und nicht zu folgern, im Gegenteil. Vorher, Z. 65 stehe ja ausdrücklich, dass man die gefangenen Babylonier vor Ašurbanabal gebracht habe, der, so wenig wie er je Aegypten betreten habe, auch gar nicht in Babylon gewesen zu sein braucht. Sanherib sei Objekt, nicht Subjekt von *ispunû* sie hatten ermordet, man hatte ermordet. Ein Totenopfer für Sanherib habe, von anderem abgesehen, nur Sinn gehabt an der Stelle, wo er ermordet worden war, nicht, wo er früher Mordtaten hatte begehen lassen[1]. Der Tempel des Nusku, in welchem nach dem AT Sanherib ermordet wurde, habe sich sicher in Assyrien befunden, umsomehr als ja Babylon damals zerstört war. Dagegen folge aus der Stelle mit historischer Schlüssigkeit, dass an der Ermordung Sanheribs babylonische Zettelungen beteiligt waren.

Wie jetzt Ungnad, so hielt und halte ich es also für ausgeschlossen, das Totenopfer für Sanherib in der zerstörten und, wie Ungnad richtig betont, entweihten Stadt Babylon stattfinden zu lassen, und ich muss es daher gleich ihm ablehnen, die Stellen des alten Testaments so zu emendieren, dass sich als Stätte der Mordtat der von Sanherib zerstörte Tempel des Marduk (מרדך für נסרך) in Babylon dabei ergibt (Winckler, KAT³ 85). Neben die früher ziemlich allgemein angenommene Verbesserung des נסרך in נסוך (Nusúk) = Nusku tritt nun eine andere Möglichkeit, die wohl den Vorzug verdient: Ungnad, der uns als richtige Aussprache für NIN.IB Nimurta (aram. אנושת = **inwušta* für *niwušta* aus *nimurta*, *nimurda*[2]) kennen gelehrt hat, schlägt vor, statt נסרך vielmehr נמרד = Nimurta zu lesen.

Mit Recht betont ferner Ungnad, dass wir

[1] Bezog sich auf Jensens Uebersetzung KB II 193 — „Die übrigen Leute bei (?) den Kolossen (*[Šedu (+ ?) lamassu =]* dem Koloss), wo schon mein Grossvater Sanherib niedergeschlagen hatte —, damals zu seiner Speisung schlug ich dort jene Leute nieder“ und die von Meissner ZA X (1895) S. 80 f.: „Die Ueberlebenden machte ich an den Stierkolossen, wo schon mein Grossvater Sanherib ein Blutbad angerichtet hatte, jetzt zu seinem Totenopfer nieder.“

[2] Das *t* erhält den Stimmton unter dem Einfluss des vorangehenden stimmhaften *r*: progressive Assimilation: *Nimurt(a)* wurde *Nimurd(a)* (= Nimrōd). תגלת in Tiglatpilesar ist nicht = *Tukulti*, sondern = *Tuklat*: das *k* wird stimmhaft unter dem Einfluss des folgenden *l*. Daher meine Umschrift *Tuklatabilešarra*, *Tuklat-Nimurta* usw. Man darf also nicht von einem Wechsel von *t* und *d* und von einem analogen Wechsel von *k* zu *g* im Assyrischen schlechthin reden, wie Ungnad a. a. O. Sp. 359 Anm. 2 tut. — Zu dem Uebergang von *r* zu *š* (zunächst *ž*), der in אנושת vorliegt, ist neben šipištu für šipirtu (Ungnad OLZ 1907 Sp. 5 f.) noch hinzuweisen auf maštu für martu „Tochter“ V R 39, 67c, worüber ich *Šamaššumukin* (1892) B. I S. 153 gehandelt habe.

mit *šedu* und *lamassu* in Babylon bis auf weiteres nicht rechnen dürfen. Ebenso scheint es mir ausser Zweifel zu stehen, dass Esagila bei Sanheribs Tode keinenfalls so weit wieder aufgebaut war, „dass dort feierliche Königsopfer stattfinden konnten". Hat doch nicht einmal Assarhaddon, der sich die Wiederherstellung des Tempels und die Rückführung des Marduk aufs lebhafteste hat angelegen sein lassen, dieses Ziel seines Strebens erlebt. Erst seinen Söhnen Assurbanabal und Šamaššumukin ist es vorbehalten geblieben, das väterliche Vermächtnis auszuführen.

Andererseits aber würde Assurbanabal nicht gefangene Babylonier am Eingang des Nimurta-Tempels in Niniveh als Totenopfer für seinen Grossvater hinschlachten lassen, wenn nicht die Ueberzeugung bestanden hätte, dass die Babylonier bei der Ermordung Sanheribs ihre Hand im Spiele gehabt hätten, und es ist schwerlich zu bezweifeln, dass die Mörder Sanheribs die den Unwillen, den Sanheribs Behandlung Babylons und der Babylonier bei diesen und selbst bei einem Teil der Assyrer erregt haben wird, bei ihrem Vorhaben verwerteten und in Rechnung stellten.

So ist Sanherib als Feind der Babylonier und mit ihrer Billigung, wenn nicht auf ihr Betreiben, gefallen. Mit einer Sinnesänderung Sanheribs Babylon gegenüber, wie sie Schmidtke hauptsächlich aus seiner vermeintlichen Anwesenheit in Babylon bei seiner Ermordung folgern will, haben wir nicht zu rechnen. Die Anordnungen zum Wiederaufbau von Esagila sind nicht ihm zuzuschreiben. Vielmehr bleibt es dabei, dass sie von Assarhaddon ausgingen.

[Nachschrift. Seit ich Obiges in Konstantinopel (März 1918) niederschrieb und im Frühjahr der Redaktion übersandte, hat Schmidtke OLZ 1918 Juli/August) Sp. 169 seine Ansicht Ungnad gegenüber verteidigt, ohne dass ich mich zu einer Aenderung meines Standpunkts veranlasst sähe. Dass Babylonier nur dann für die Ermordung Sanheribs verantwortlich gemacht werden konnten, „wenn die Tat in Babylonien stattgefunden hatte", trifft, wie meine obigen Darlegungen zeigen, nicht zu. Mit dem argumentum ex silentio, ist wie im allgemeinen, so gerade bei den assyrischen Königsinschriften, wenig anzufangen. Dass Assurbanapal nicht in Aegypten gewesen ist, lassen die Annalen in ihren verschiedenen Fassungen nicht erkennen. So wissen wir auch nicht (s. o.), ob er persönlich am Zuge gegen Babylonien beteiligt war. Dinge ferner, die allgemein bekannt sind, werden nicht besonders erwähnt. Dazu gehörte für die Assyrer auch der Ort der Ermordung Sanheribs. Marduk, dessen Tempel Sanherib zerstört und dessen Bild er nach Assur entführt hatte, konnte unmöglich als der Gott Sanheribs bezeichnet werden, wohl aber jedes Mitglied des assyrischen Pantheons; die Wendung des AT so zu urgieren, dass nur der Hauptgott gemeint sein könne, ist unzulässig. Dass die Babylonier *šêdus* und *lamassus* kannten, hat auch Ungnad nicht bestritten, sondern nur betont, dass Orthostaten als Torwächter in babylonischen Tempeln nicht nachgewiesen seien. Dass Nebukadnezar an den Eingängen seiner Bauten eherne Stierbilder und Prachtschlangen aufstellte, die einen apotropäischen Zweck hatten, ist richtig. Aber als *šedu* und *lamassu* werden sie nirgends bezeichnet, und ob es nicht eine Neuerung Nebukadnezars war, wissen wir nicht. Dass der assyrische Chronist die zu Assurbanabals Zeit für Babylon an Tempeln nicht nachweisbaren ehernen Gestalten als *šêdu* und *lamassu* bezeichnet habe, um seinen Landsleuten die Oertlichkeit der Ermordung Sanheribs anschaulicher zu machen, ist eine petitio principii.

Mit einem Wort: nirgends liegt ein Zwang vor — und darauf kommt es an — die Ermordung Sanheribs nach Babylon zu verlegen und daraus auf eine sonst völlig unbezeugte, unseren übrigen Nachrichten und dem Charakter Sanheribs völlig widersprechende Sinnesänderung Sanheribs zu schliessen.

Korrekturzusatz, Innsbruck, 30. Okt. 1918.]

Ueber die ältesten Münzen.

Von Otto Schroeder.

Durch meine Bemerkungen zu 2. Kön. 12, 5—13 in OLZ 1916, Sp. 228 ff. veranlasst, hat C. Niebuhr ebda., Sp. 331 darauf hingewiesen, dass das genannte Kapitel schon für die Zeit des Joas (c. 800 v. Chr.) den Umlauf gemünzten Geldes voraussetzt. Da dieses erst rund zwei Jahrhunderte später aufgekommen sei, liege hier keine alte Ueberlieferung vor. — Es ist vielleicht nützlich, diesen angeblichen Anachronismus zu benutzen, um sich nach den ältesten Nachrichten über Münzen umzuschauen.

Herodot I 94[1] wird die Erfindung der Prägung von Gold und Silber den Lydern zugeschrieben; für den Standpunkt der Griechen gewiss mit Recht, zumal die ältesten uns erhaltenen Münzen aus der Elektron genannten Gold-Silber-Legierung „in dem damals von den lydischen Königen beherrschten Kleinasien geprägt sind". (Vgl. Sallet, Die antiken Münzen; neue Bearb. von Regling, S. 1). Eine Verbesserung der Münzprägung knüpft an den

[1] Ferner Xenophanes bei Pollux IX 83; s. Ed Meyer, Geschichte des Altertums II § 349 u. Anm.

Namen des Kroisos von Lydien an, dessen *Κροίσειοι* wohl schon nur aus Gold waren; nach Herodot IV 166 hätte dann Dareios I. den Feingehalt der Goldmünzen weiter verbessert, was gewiss den Tatsachen entspricht, da die von ihm an geprägten *Δαρεικοί*[1] auf lange Zeit hinaus im ganzen Orient die Goldmünzen schlechthin waren. Ihrer wird auch im AT Erwähnung getan, und zwar heissen sie dort אֲדַרְכֹּון[2] 1. Chr. 29, 7, Esra 8, 27, woraus später דַּרְכּוֹן, syr. ܙܘܙܐ[3] wurde, oder דַּרְכְּמוֹן Esra 2, 69, Neh. 7, 70 ff.[4], was mit griechisch. *δραχμή* zusammengestellt wird[5]. In wie hohem Ansehen die Dareiken standen, ersieht man daraus, dass es dem Verfasser von 1. Chr. 29, 7 begegnen konnte, die altisraelitischen Patrizier der Zeit Davids in אֲדַרְכֹּנִים zahlen zu lassen.

Der älteste Verkehr mit Wertmetallen geschah durch Darwägen; assyr. šaḳâlu, hebr. שׁקל, die Worte für „zahlen", bedeuten zunächst einfach „darwägen". Aus praktischen Gründen ging man schon früh dazu über, Gold und Silber in Stücken „von bestimmtem Gewicht und vermutlich auch bestimmter Qualität" in den Verkehr zu bringen. „Durchaus nicht ausgeschlossen ist", sagt schon Eb. Schrader[6], „dass solche Geldgewichte meist auch in einer bestimmten Form umliefen, welche dazu nach der Grösse derselben wechselte". Ausser länglichen Barren begegnen z. B. „Zungen" לָשׁוֹן Josua 7, 21. 24[7] und besonders häufig Ringe כִּכָּר. — Gold in Ringform scheint in Aegypten landesüblich gewesen zu sein und wird auf den Reliefs öfters abgebildet, z. B. Benzinger, Hebräische Archäologie[2] Abb. 99. Scheidemünze war in Aegypten ein *uten* genanntes Stück Kupferdraht von 91 gr Gewicht (Erman, Aegypten S. 657). Noch weiter fortgeschritten war wohl die Entwicklung in Babylonien, wo wir sogar von „gestempeltem Silber" *kaspum kankum* hören; vgl. Ungnad, VAB VI S. 319. — Auch aus Mykenae besitzen wir Goldblättchen mit ornamentalem Schmuck, die als Geldstücke gedeutet worden sind[1], doch ist diese Deutung angefochten worden. — Jedenfalls ergibt sich schon daraus, dass in ziemlich früher Zeit die Edelmetalle in nach dem Gewicht verschiedenen Formen[2] in Verkehr kamen, die auch gelegentlich mit irgendwelchen Kennzeichen versehen wurden; ob von amtlicher oder nur privater Seite, steht dahin. Von hier aus bis zur Münze ist kaum mehr ein Schritt; es bedarf nur noch dessen, dass der Staat Grösse und Form bestimmt und Gewicht und Feingehalt garantiert; dass dies bereits in vorlydischer Zeit vorgekommen ist, halte ich für durchaus denkbar, wenn auch ein einwandfreies Zeugnis bis jetzt fehlt.

Bis zu einem gewissen Grade könnte man Nachrichten in Inschriften Sinaḫeribs als solches werten, indem er bei Beschreibung des Baues von Lehmformen zum Guss von Kupferbildern, einer offenbar erst zu seiner Zeit höher ausgebildeten Technik, die „Prägung von 1/2 Šekelstücken" erwähnt. Vgl. Meissner und Rost, Die Bauinschriften Sanheribs. S. 14 f. 35 Delitzsch, HWB p. 249 b s. v. זאק Prolegomena S. 86 Anm. 1 (Strassmaier ZA VI S. 227). — Im Prisma 103000 (CT XXVI) heisst es VII 16 ff.: [16]. . . . *ṣi-'-pi ṭi-iṭ-ṭi* [17]*ab-ni-ma e-ra-a ki-rib-šu aš-tap-pa-ka* [18]*ki-i pi-ti-iḳ mišil šiḳli*[ta-a-an] [19]*ú-šak-li-la nab-ni-su-un* „Lehmformen machte ich und goss Bronze hinein; entsprechend der Herstellung von 1/2 Šekel-Stücken vollendete ich ihre Fabrikation"[3]. Danach war der Guss[4] (so besser als „Prägung") von Münzen zu 1/2 Šekel der Zeit Sinaḫeribs nichts Neues, nur die Verwendung der Technik zu umfangreicheren Bildwerken war neu. Dass die 1/2 Šekel-Stücke bildliche oder inschriftliche Kennzeichen trugen, darf nach dem, was wir sonst über den Guss kleiner Metallgegenstände in Assyrien wissen, als sicher gelten. Nachdem Meissner, OLZ 1918 Sp. 171 f. nachgewiesen hat, dass diese Münze assyrisch *ṣûzu* hiess, ein Name, der bereits in der Amarnazeit vorliegt (s. Zimmern bei Böhl, Sprache der Amarnabriefe S. 8 Anm. 2), haben wir die

---

[1] Zimmern, Akkadische Fremdwörter S. 21 hält die Ableitung des Namens *δαρεικός* vom Königsnamen Dareios für unzulässig.

[2] s. Gesenius, HWB s. v.

[3] Brockelmann, Lexicon Syriacum S. 78 b.

[4] Vgl. auch targ. דַּרְכְּמוֹנָא Levy, Chald. Wörterbuch üb. d. Targumim S. 188a.

[5] Dagegen Zimmern, a. a. O.

[6] Bei Riehm, Handwörterbuch[2] S. 494. Vgl. ferner Thomsen, Kompendium der Palästinischen Altertumskunde S. 93 f.

[7] Babylonisch-assyrische Parallelen s. Meissner, ZAW XXIII, S. 151 f. Benzinger, Hebr. Archäologie[2] S. 197, Anm. 2.

---

[1] Abbildungen bei Baumgarten, Poland, Wagner, Die hellenische Kultur[1] S. 45 Abb. 56 f. Lamer, Griechische Kultur im Bilde. Abb. 10 unten rechts.

[2] Wir sind so an die kreisrunde Münzform gewöhnt, dass es uns auffällig ist, wenn Münzen auch anderes Aussehen hatten; in China und Japan gab es Stücke von ovalem, viereckigem, jar sogar messerförmigem Aeusseren; s. Das Buch der Erfindungen I[7] S. 113 f. Abb. 115 f.

[3] Vgl. auch Ruth Buka, Die Topographie Ninewes zur Zeit Sanheribs (Berliner Diss. 1915) S. 39.

[4] Auch die ältesten italischen Münzen, das sog. *aes grave*, waren nicht geprägt, sondern gegossen; vgl. Sallet-Regling, a. a. O. S. 69 ff. Abb. bei Luckenbach, Kunst und Geschichte I[8] S. 82.

Verbindung mit dem aramäischen Wort für die Drachme זוּזָא[1] (Lidzbarski, Nordsemitische Epigraphik S. 266a) und damit einen weiteren Grund, der Annahme einer älteren Ausmünzung der Wertmetalle zuzustimmen.

Der assyrische Name des Königs Benhadad III. von Damaskus.

Von Anton Jirku.

2. Kg. 13, 3 lesen wir: „Da entbrannte der Zorn Jahves gegen Israel und er gab sie in die Hand des Chaza'el, des Königs von Aram sowie in die Hand des Benhadad, des Sohnes des Chaza'el, die ganze Zeit hindurch".

Die im MT sich findende Lesart Benhadad ist, entgegen der G, gesichert und bezeugt durch die Inschrift des Königs ZKR von Hamath: ברהדד בר חזאל (cf. Lidsbarski, Ephem. III, 3, Z. 4). Dieser aramäische König Benhadad III. wird nun auch in einer assyrischen Inschrift des Königs Adadnirari III. (cf. I. Raw. 35, 1, Z. 14) erwähnt, hier aber unter dem Namen Ma-ri-'. Diese Verschiedenheit in der beiderseitigen Benennung ist noch nicht erklärt. Vielleicht lässt sie sich folgendermassen deuten: das aramäische Wort für „Herr" lautet מרא, womit in aramäischen Inschriften öfters Könige bezeichnet werden; vgl. z. B. die Bauinschrift des Bar-Rekub (Lidzbarski, Nordsem. Epigr. I, 443). Vielleicht nannte nun der assyrische Historiograph den aramäischen König statt nach seinem Eigennamen nach dem Epitheton, das ihm seine Untertanen beilegten, nämlich מרא „mein Herr", woraus dann das assyrische Ma-ri-' wurde. Derartige Ungenauigkeiten liegen völlig im Bereich der Möglichkeit, da ja z. B. der israelitische König Jehu in den assyrischen Texten zur Familie des 'Omri gerechnet wird (vgl. KAT[3] S. 247).

[Hierzu möchte ich bemerken, dass dieser Vermutung erstens die Schreibung nicht gerade günstig ist; zweitens aber haben die assyrischen Archivare meist schriftliche Quellen als Unterlagen gehabt; und da es sich bei diesen um offizielle Berichte von Generalen usw. handelte, ist wohl kaum anzunehmen, dass ein solches Epitheton ornans als Eigenname verwandt worden wäre. Jehu wird als mar Ḫumri bezeichnet, weil das Land den Namen bît Ḫumri führte. F. E. P.]

[1] Hierzu vgl. ferner Zimmern, Fremdwörter S. 21, der auf die Hesychstelle verweist, in der ζοῖσαι durch δραχμαί glossiert wird. Krauss, Talmudische Archäologie II S. 407.

Trinken durch einen Schlauch.

Von A. Wiedemann.

Vor einer Reihe von Jahren habe ich in dieser Zeitschrift (OLZ 4 Sp. 7 f.) ägyptische Denkmäler besprochen, welche die auch anderwärts bekannte Sitte[1] vorführten, aus einem Topfe vermittelst eines Rohres oder eines Schlauches ein Getränk auszusaugen. Dabei war ein etwa der 18.—19. Dynastie entstammender, teilweise bestossener grosser Skarabäus zu nennen, welcher einen sitzenden Mann bei dieser Tätigkeit zu zeigen schien. Von dieser Skarabäendarstellung sind inzwischen klarere Exemplare bekannt geworden. Eines von etwa der Grösse des eben genannten erwarb ich bei den Pyramiden von Gizeh, ein zweites ist im Museum zu Modena[2], ein drittes befand sich in der Sammlung Palin[3]. Wesentlich kleinere sind zu Kairo[4], zu Bristol[5], im British Museum[6]. Exemplare in der Sammlung Ward[7] und in Oxford[8] zeigen abweichend den Topf in der Mitte und rechts und links von ihm je eine das Getränk saugende Gestalt. Beischriften, welche die Gruppe erläuterten, fehlen. Aus dem bei meinem Exemplar zwischen der Gestalt und dem Topfe angebrachten Zeichen

[1] Vgl. für den auf Zylindern des vorderasiatischen Kulturkreises mehrfach auftretenden Gebrauch in Armenien Aeg. Z. 36 S. 129, in Thrakien a. a. O. 39 S. 83, in Kappadokien Proc. Soc. Bibl. Arch. 32, S. 177 ff. Auf einer Votivstele für den syrischen Gott Rescheph steckt das Saugrohr, ohne benutzt zu werden, in einem Topfe (Spiegelberg, OLZ 11, Sp 529). Eine Terrakotte etwa der 26. Dynastie aus Mendes (Edgar, Bull. Soc. archéol. d'Alexandrie 8, S. 7 ff.) stellt den Gott Bes dar, wie er mittelst einer geraden Röhre aus einem Topfe saugt.

[2] A. Grenfell, Proc. Soc. Bibl. Arch. 32, S. 269, Taf. 42, Nr. 3.

[3] Dorow und Klaproth, Collection d'Antiq. égypt. Taf. 14 Nr. 721.

[4] Newberry, Scarab-shaped Seals Nr. 36331, S. 84, Taf. 9.

[5] von Tell el Jehûdîje; Naville und Griffith, Mound of the Jew Taf. 11, Nr. 24.

[6] Die beiden letztgenannten bei Grenfell, Proc. 24, S. 32; vgl. 23 S. 139 ff. und Ballod, Prolegomena zur Geschichte der zwerghaften Götter in Aegypten S. 98, 51. — Alice Grenfell verweist hierbei (Proc. 24, S. 33) auf Athenaeus XI, cap. 3 „where mention is made of a rhyton, apparently Bes-shaped. On it the god is represented dancing, and blowing down an orifice through which liquid comes". Hierbei meint sie offenbar Athenaeus XI 97, 497 (cap. 13 in ältern Ausgaben), wo von dem hornförmigen Rhyton in der Hand der Statuen der Arsinoe Philadelphos ausgegangen und ein Epigramm über das Rhyton der Königin in Zephyrion, welches, zweifelsohne in Relief, den tanzenden und musizierenden Bes zeigte, mitgeteilt wird. Von einer Besgestalt des Gefässes — dass es solche Formen tatsächlich gab, tut hier nichts zur Sache — ist dabei jedoch nicht die Rede und vermag ich nicht zu sehn, worauf der Zusammenhang der Stelle mit dem Skarabäusbilde des trinkenden Bes beruhen soll.

[7] Proc. 23, Taf. 15, Nr. 384.

[8] Angeblich aus Jerusalem; Grenfell Proc. 23, S. 140.

nefer „schön" lässt sich nichts erschliessen. Die Darstellung des Trinkers auf den angeführten Parallelskarabäen zeigt aber deutlich, dass es sich bei ihm nicht um einen Menschen[1] handelt, sondern um den Gott Bes. Die scheinbar sitzende Haltung ist als die übliche, nur etwas schärfer betonte knickbeinige Stellung dieses Gottes aufzufassen. Die Trinkart wird somit einem ägyptischen Gotte zugeschrieben, doch kann man bei den vielen sonderbaren Zügen, welche gerade Bes aufweist, hieraus keine weitergehenden Schlüsse auf eine in Aegypten altüberlieferte und darum von Gottheiten angewendete Trinksitte ziehen.

Das Gefäss ist auf den Skarabäen eine dickbauchige, sackartige Flasche, auf welcher eine trichterförmige Mündung aufsitzt. An dem Bauch befinden sich rechts und links schmale, langgezogene Henkel. Aehnlich erscheint das Gefäss auf der bekannten, die gleiche Trinkart zeigenden Söldnerstele von El Amarna, nur dass hier die Mündung als gerade Röhre verläuft. Eine andere Topfform findet sich auf einem bisher unveröffentlichten, grau-weiss grundierten, inschriftslosen, aber mit wenig künstlerisch ausgeführten Göttergestalten bemalten Holzsarg der spätthebanischen Zeit zu Kairo[2]. Auf diesem kniet oben in der Mitte in hergebrachter Weise die Göttin Nut, die Sonnenscheibe auf dem Haupte, die Flügelarme weit ausgestreckt, in jeder Hand das Zeichen der Wahrheit. Unter ihr steht der mumiengestaltige Gott Osiris mit der üblichen Krone, in den Händen Herrscherstab und Geisel; vor ihm liegen auf einem Altar vier runde Kuchen, eine Gans und Blumen. Jederseits wird die Gruppe durch zwei parallele vertikale Linien abgeschlossen. Jenseits dieser steht hinter dem Gotte in anbetender Haltung der menschengestaltige, schakalköpfige Anubis. Auf der andern Seite des Gottes befindet sich auf einem einfachen Holzgestell ein grosser kugeliger Topf mit kurzem Fuss, welcher oben mit einer geraden Röhre versehen ist, über welcher eine weit ausladende Platte als oberer Abschluss liegt. Von dem Plattenrande laufen rechts und links ziemlich dünne Henkel zu dem Bauch des Gefässes[3]. Der Topf ist dunkel gefärbt, nur um die Mitte des Bauches läuft ein heller Streif. Vor dem Topfe steht in anbetender Haltung eine Frau in langem Gewande. Um den Kopf trägt sie eine Binde, über der Stirn steht eine Blume steif nach vorn. In dem Munde hält sie einen Schlauch, dessen anderes Ende in den Topf eintaucht, vermittelst dessen sie also während der Anbetung trinkt.

Um was für ein Getränk es sich bei dem Saugen handelt, wird nirgends angedeutet. Am nächsten liegt es, wie in andern Ländern, so auch in Aegypten, an ein Bier zu denken, dessen feste Bestandteile, Gerstenkörner und Brotstücke, man auf diese Weise zurückhalten wollte. Weniger wahrscheinlich erscheint Wein, dessen berauschende Wirkung man bekanntermassen durch Einsaugen steigern kann.

[1] Die Rückseite eines Ut'a-Auges der Sammlung Mac-Gregor (Grenfell, Proc. 32, S. 270, Taf. 43, Nr. 12) zeigt den Trinker als einen auf einem Schemel sitzenden Mann. Da die Gruppe sonst Zug um Zug den Bes-Skarabäen entspricht, wird hier ein Zeichenfehler des antiken Arbeiters oder der modernen Veröffentlichung vorliegen und gleichfalls Bes gemeint sein.

[2] Im Winter 1906/7 im I. Stock, Abteilung X.

[3] Ein ähnlicher Topf, bei dem aber der Fuss abgebrochen ist, bei Bissing, Fayence-Gefässe (Kat. Kairo) S. 94, Nr. 18006.

Besprechungen.

Unger, Eckhard: Die Reliefs Tiglatpilesars III. aus Nimrud. (Publikationen der Kaiserlich Osmanischen Museen V.) Mit sechs Tafeln. 32 S. gr. 8°. 25 Piaster. Konstantinopel, Druck von Ahmed Ihsan & Co. 1917. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Von den Reliefs, mit denen *Tiglatpilesar IV* — so, nicht als T. III, muss jetzt der von 745 bis 727 regierende Assyrerkönig bezeichnet werden — seinen Palast in *Kalḫu*, den sog. Zentralpalast von *Nimrûd*, schmückte, hat sich eine ganze Anzahl erhalten; freilich nicht in situ; denn als *Asarhaddon* (681—668) daran ging, den sog. Südwestpalast zu erbauen, liess er den Zentralpalast seines Wandschmucks berauben. Doch nur ein Teil der Platten wurde in den Südwestpalast verbracht und auch dort wieder aufgefunden; vor der Vollendung brannte dieser Bau ab; so blieben die weitaus meisten Reliefs aufgeschichtet im Zentralpalast liegen, und wurden — etwa 100 an der Zahl — dort von Layard (1845—1847) wieder entdeckt. — Es sind zwei Gruppen von Reliefs zu unterscheiden; die eine enthält Kolossalreliefs, die die ganze Platte füllen, meist Darstellungen von Götterwesen und bartlosen Offizieren; die andere besteht aus Platten mit zwei Friesen, zwischen denen ein oft beschrifteter Mittelstreifen läuft, und stellt im allgemeinen kriegerische Szenen dar. Dieser zweiten Gruppe ist vorliegende Monographie gewidmet. Die Reliefs befinden sich zumeist in London, andere Stücke sind nach Berlin, Konstantinopel, Paris, Zürich und sogar nach Bombay gelangt. Sie werden von U. kurz beschrieben und katalogisiert; sodann wird der Versuch gemacht, etliche der ursprünglichen Bilderserien wieder zusammenzustellen. Hier haben P. Rost und erst jüngst B. Meissner (s. ZDPV 1916) wertvolle Mitarbeit geleistet. Die hier als zu-



sammengehörig erwiesenen Platten werden auf den Tafeln zum Schluss des Heftes auch in guten Abbildungen vorgeführt. — Das Material an Kunstdenkmälern der Zeit Tiglatpilesar IV ist mit den Nimrûdreliefs aber noch nicht vollzählig; das Museum von Konstantinopel besitzt aus gleicher Zeit noch 16 Platten aus *Arslan Tasch*, die zusammen mit weiteren Platten aus Nimrûd im nächsten Heft der „Publikationen" behandelt werden sollen; ich hoffe bei dessen Anzeige auf Einzelheiten näher eingehen zu können. — Hingewiesen sei nur auf gewisse Stileigentümlichkeiten der Nimrûdreliefs: die Grösse der abgebildeten Gegenstände wächst mit dem Wert und der Naturgrösse des Dargestellten; ausserdem ist alles auf den die Dinge besichtigenden König bezogen, je näher etwas ihm steht, desto grösser ist es abgebildet; mit wachsender Entfernung verkleinert sich die Darstellung; es liegt also eine Art optischer Perspektive vor. —

Theis, Johannes: Die Weissagung des Abdias. Untersucht, erklärt und gesichtet. (VIII u. 67 S. gr. 8°.) M. 2.50. Trier, Paulinusdruckerei 1917. Bespr. von J. Hehn, Würzburg.

Obwohl bei der Verschiedenheit des Urteils über Abdias — der Verfasser zieht diese Namensform der massoretischen vor — von vornherein nicht viel Aussicht besteht, dass eine neue Untersuchung der Einheit und Abfassungszeit des Büchleins starken Beifall auslöst, so reizt das Rätsel des kleinsten unter den Propheten doch die Ausleger immer wieder. Wenn man freilich aus dieser kurzen Prophetie so weittragende Folgerungen für das Zwölfprophetenbuch ziehen zu dürfen glaubt wie Theis, so mag das schon eine Monographie rechtfertigen. Der Verfasser, der sich insbesondere als scharfsinnigen Textkritiker erweist, übergibt diesen Kommentar über Abdias der Oeffentlichkeit, weil er bei seinen Prophetenstudien zu der Ansicht gekommen ist, „dass Abdias der älteste Schriftprophet ist". „Von der klar erkannten Quelle aus lässt sich", wie er dann weiter argumentiert, „die Entwicklung des alttestamentlichen Prophetentums am besten verfolgen".

Aus der zuversichtlichen Annahme, dass Jer. 49, 7—22 von Abdias abhängig ist, ergibt sich für Theis als unterster terminus ad quem für die Entstehung des Buches das Jahr 604, allein er hält Abdias sogar für älter „als das Buch des Amos, der den von Abdias abhängigen Joel benutzend .... innerhalb der Jahre 769—744 weissagte" (S. 15). Eine nachexilische Einnahme der Stadt Jerusalem, die der Schilderung des Propheten gerecht würde, ist nach Theis nicht ausfindig zu machen, daher sucht er sie in der Zeit vor dem Exil. Als einzig und allein passendes Ereignis sieht er die Eroberung Jerusalems unter Joram durch die Philister und Araber an, wie sie 2. Chr. 21, 16 ff. beschrieben ist.

Es ist schon soviel Scharfsinn auf die Diskussion über Abdias verwendet worden, dass die Hoffnung durch eine abermalige Erörterung eine communis opinio zu erzielen, wenig Aussicht auf Erfüllung bietet. Wenn freilich die wenigen Verse des Abdias so einheitlich, klar und eindeutig wären wie sie sich nach der vom Verfasser emendierten Form darstellen, so dürfte er stärkere Zustimmung für seine Frühdatierung finden als es unter den nun einmal gegebenen Umständen der Fall sein wird. Mir würde es geraten erscheinen, den wegen seiner Kürze wohl immer schwankenden Abdias lieber in ein gesichertes System einzugliedern als ihn zum Ausgangspunkt der Chronologie des Zwölfprophetenbuches zu machen. Das schmale und unsichere Fundament trägt keine grossen Häuser.

Klein, Otto Dr. phil.: Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien, nebst einleitenden Untersuchungen. 124 S. gr. 8°. M. 6.60. Giessen, Alfred Tölpelmann 1916 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 28.) Bespr. von Br. Violet, Berlin.

Ich möchte diese Besprechung mit einem Widerspruch gegen den Verfasser beginnen. Im Vorwort die Entstehungsgeschichte dieses im Januar 1911 begonnenen, im Sommer 1913 vollendeten, aber durch den Krieg und die schwere Verwundung seines Autors bis zum Mai 1916 verzögerten Buches besprechend, schreibt er im Schützengraben vor Riga auf Nachtwache: „Alles um mich her in Waffen starrend, der Gewalt des Krieges dienstbar, vollende ich hier ein Buch, das einst mit Eifer begonnen, jetzt so nebensächlich und jeglichen Interesses unwert erscheint. Aber doch ein kleines Symbol, dass sich der Geist, der deutsche Geist, siegreich behaupten wird gegenüber allen physischen Gewalten".

Bei aller Achtung vor der sich hier zeigenden Bescheidenheit des Verfassers ist sein Urteil falsch, grundfalsch: das kleine Buch ist keineswegs nebensächlich und jeglichen Interesses unwert, sondern ein schöner Beweis echt deutschen Fleisses und unseres Interesses durchaus würdig. Jeder, der mit der syrischen Uebersetzungsliteratur zu tun hat, weiss genau, wie wichtig es ist, die syrischen Wörter mit Zuverlässigkeit auf ihre griechischen Vorlagen zurückführen zu können. Dazu reicht der Thesaurus syriacus nicht immer aus, ist er auch zu unhandlich. Deshalb werden sich viele Gelehrte mit mir

über dies Buch freuen, ganz abgesehen davon, dass es von hohem Werte für die Theologen ist, die etwa an der Hand des neuen Testamentes sich in die syrische Sprache vertiefen wollen.

Für den gelehrten Gebrauch ist der kleine griechisch-syrische Index fast noch wertvoller als der syrisch-griechische Hauptteil, besonders, da auch er genau und vollständig gearbeitet zu sein scheint. Solche rückwärtigen Indices sollten nirgends fehlen, und fehlen doch so oft!

In der Einleitung bespricht O. Klein die Fragen, wie sich die verschiedenen syrischen Uebersetzungen des Neuen Testaments zueinander verhalten und kommt zu folgenden Ergebnissen: I. Die Ausgabe von White 1778 darf nicht, wie es jetzt öfters geschieht, als editio Harclensis bezeichnet werden, sondern mit White selber als Versio Philoxeniana; ein höheres Alter der Randnoten der Massora der Handschr. Brit. Mus. Cod. Add. 12178 (bei Gwilliam Oxford 1901 als mas. 2 bezeichnet) gegenüber der versio Philoxeniana Whites ist nicht erweisbar. II. Es lässt sich nicht mit Hjelt (in Zahns Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons VII 1, Leipzig 1903 S. 96ff.) beweisen, dass die einzelnen Evangelien des Sinaisyrers (ed. by Agnes Smith Lewis, London 1910) von verschiedenen Gelehrten hergestellt seien; hierin stimmt Klein mit Gressmann überein. III. Die Untersuchung der Begriffe *δικαιοσύνη* und *σωτηρία* in den syrischen Evgl.-Uebersetzungen führt besonders durch Matth. 6, v. 1 darauf, dass von den Redaktoren des Sinaisyrers und des Curetonianus neben der gleichen syrischen Vorlage (manchmal?) verschiedene griechische Texte gebraucht wurden. Allmählich ist eine zunehmende Angleichung der syrischen Bibel an den griechischen Text erfolgt. IV. Eine kurze kritische Darstellung der Geschichte der syrischen Evangelienübersetzung und ihrer Probleme bezieht sich auf das Diatessaron Tatians und die Uebersetzungen nach Tatian, nämlich den Sinaisyrer und den Kuretonianus einerseits, die Peschitta andererseits. Ueber Tatian kommt Klein zu den Schlüssen, dass das Diatessaron die älteste, syrisch geschriebene Quelle sei und auf den sog. Western-Text zurückgehe. Den Sinaiticus und den Kuretonianus, d. h. ihre gemeinsame Quelle, setzt er ins dritte Jahrhundert. Der Peschitta aber erkennt er die Abfassung durch Rabbula, Bischof von Edessa, im Jahre 412 mit Burkitt zu.

Das Wörterbuch selber habe ich an einigen Stellen geprüft und sehr brauchbar und zuverlässig befunden. Die Korrektur hat zu einem grossen Teil Herr Geheimrat Bezold besorgt, da der Verfasser in der Champagne kämpfte. Auch ihm gebührt daher, nächst dem Verfasser, unser Dank.

Bang, W.: Zu den türkischen Zeitbestimmungen. Bespr. v. Heinrich Winkler, Breslau.

Die kleine Arbeit[1] bildet eine Ergänzung zu Bangs Abhandlung „Vom Köktürkischen zum Osmanischen". Schon in der letztgenannten Schrift behandelte er Kasusformen, die wie einfache Nominalstämme angesehen und demnach von neuem abwandlungsfähig werden. Demselben Gegenstande gilt die hier vorliegende Besprechung, die den Nachweis bringen will, dass eine Reihe von Ausdrücken, die eigentlich bedeuten am Abend, am Morgen, zur Zeit .... zu reinen Nomina geworden, die ihrerseits die Kasusabwandlung über sich ergehen lassen. Dieser Nachweis ist ihm, um das Hauptergebnis vorauszuschicken, unzweifelhaft gelungen. *kurun* (qurun, qorun) ist ein unverfälschter prosekutivartiger Lokativ = zur Zeit. Etwas zaghaft gibt Bang dem Worte *kur* (qur) die Bedeutung Zeit, weil ihm unbekannt, dass *kur*, *kor* im Altaischen in sehr weitem Umfange, vom Japanischen bis zum Finnischen, wirklich Zeit bedeutet (Jap. *koro* = Zeit, türk. *kur*, *kor* = Zeit, magyar. *kor* = Zeit, zur Zeit: *tis óra-kor* = 10-Uhr-Zeit = um zehn Uhr). Dieses *kurun* wird aber tatsächlich wieder zu einem abwandlungsfähigen Substantiv, wie Bang zeigt. Wenn freilich, wie ich nebenbei bemerke, Bang meint, *käš qurun* = zur Abendzeit erscheine dem Sprechenden genau so wie etwa *bir kün* = an einem Tage, so muss ich dem widersprechen. *käš qurun* bedeutet unverkennbar zur Zeit (qurun) der Nacht, wobei natürlich *käš* genetivisch zu fassen ist. Ausserdem möchte ich hervorheben, dass Bang wohl nicht nötig gehabt hätte, mit so grossem Apparat die Anwendung des türkischen Dativ auch im Sinne der Zeitdauer zu beweisen. Ich und wohl auch viele andere haben nie an dieser so naheliegenden Anwendung gezweifelt; cf. deutsches zu Weihnachten, Ostern; man denke ferner an das Jakutische, das den Dativ überhaupt im Sinne der Ruhe anstelle des fehlenden *da*-Kasus gebraucht. Die Zahl derartiger Dative der Zeitdauer in türkischen Sprachen ist Legion. Jedenfalls aber hat Bang auch hier die Sache endgiltig bewiesen. Im übrigen sind seine Ausführungen über *käč*, *käčä*, *käčkä* anregend und dankenswert; desgleichen die über *tanla* und besonders über *tañlayin*, und wieder beweist er einwandfrei, dass das rein kasuelle *tanla* von *tan* (tañ) = Morgenröte, Morgen zum neuen,

[1] Erschienen im ersten Doppelheft der neuen Zeitschrift Túrán, Budapest 1918.



abwandlungsfähigen Nomen wird, wenn davon *tañlaγa* gebildet wird = für den folgenden Tag. Dagegen muss ich zu seinen Bemerkungen über *artä* = der Morgen ein starkes Fragezeichen machen, wenigstens bezüglich der Herleitung. Dass *ärtä* als Nomen abgewandelt wird, ist bekannt. Nun sieht Bang auch hier in *tä* schon eine Kasusform, den gewöhnlichen Lokativ der Ruhe, so dass *ärtä* der Morgen eigentlich bedeutete am Morgen. Es soll zugegeben werden, dass nach den anderen ähnlichen nachgewiesenen Fällen diese Auffassung viel Lockendes hat. Wenn ich ihm trotzdem nicht folgen kann, so geschieht das deshalb, weil der Morgen auch im Mongolischen und Tungusischen *ärtä*, *erte*[1] lautet, und alle die zahlreichen Ableitungen im Sinne von früh im Mongolischen vom Stamme *ärtä*, *erte* ausgehen. Wir können aber unmöglich annehmen, dass auch alle diese Bildungen auf den regelmässig gestalteten türkischen Lokativ *ärtä* zurückgehen sollten. So sehr es sich empfiehlt, die türkischen Erscheinungen nach Möglichkeit auf türkischem Boden zu erklären, so ist doch die allergrösste Vorsicht am Platze, wo es sich um Nominal- wie Verbalstämme, um die Herleitung und Deutung von anscheinend echttürkischen Bildungselementen und Aehnliches handelt. Das Mongolische spielt eine mächtige Rolle. Für das Jakutische hat schon Böhtlingk das im weitesten Umfange beachtet, es hat das aber auch für das Gesamttürkische eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Sogar in grundlegenden Fragen des Sprachbaues ist unter Umständen die Deutung allgemeintürkischer Erscheinungen nur unter Zuhilfenahme des Mongolischen möglich.

Kubitschek, Wilhelm: Zur Geschichte von Städten des römischen Kaiserreichs. Epigraphisch-numismatische Studien, 1. Heft. (Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 177. Band, 4. Abh.). 118 S. gr. 8°. M. 2.90. Wien, A. Hölder, 1916. Bespr. von Arth. Mentz, Königsberg i. Pr.

Wieder beschert uns Kubitschek eine wertvolle Arbeit. Wie bei epigraphischen und numismatischen Studien nicht anders zu erwarten, setzt sie sich aus einer Fülle von Einzelbeobachtungen zusammen. Gerade diese Sorgfalt bis ins kleinste gibt den Arbeiten Kubitscheks eine grosse Zuverlässigkeit, ist freilich wohl auch die Ursache für das oft harte Urteil, mit dem Kubitschek selbst kleine Versehen seiner Vorgänger tadelt. Und doch sind bei derartigen Studien Fehler gar leicht möglich; bringt es doch selbst Kubitschek fertig, anzunehmen, dass in einer christlichen Inschrift *ἡμέρα α* = Montag sein könne, obwohl die Griechen den Montag mit *ἡμέρα β* bezeichneten, wie schon Rühl, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit, Berlin 1897, S. 60 versichert hat und z. B. ich in meinen Beiträgen zur Byzantinischen Osterfestberechnung (Königsberger Dissertation 1906), z. B. S. 92 auch quellenmässig gezeigt habe; eine Abweichung auch in früherer Zeit scheint mir ausgeschlossen. So wären allerdings beide Wochenangaben in der betreffenden Inschrift falsch, falls die Aera wirklich die der Seleukiden ist, und auch die geistvolle Rekonstruktion der von der amerikanischen Expedition gefundenen Inschrift S. 23 wäre unwahrscheinlich. Ich sage all das nicht, um Kubitschek zu tadeln, ich will nur die Schwierigkeit derartiger Untersuchungen betonen. Für die numismatischen Beiträge steht Kubitschek das reichhaltige Wiener Münzkabinett zur Verfügung, aus dem er auch in dieser Arbeit mehrere wertvolle Stücke neu publiziert.

Der erste Beitrag gilt Neapolis in Samaria. Die Stadt ist von Vespasian gegründet, von Kaiser Philipp zur römischen Kolonie gemacht worden. Nun zeigen die Münzen von Philipp bis Severus Alexander für die Stadt den Beinamen Sergia. Vermutlich wurde sie in diese Tribus deswegen eingereiht, weil der Kaiser ihr angehörte. Ist das der Fall, dann ist Philippus nicht von so niedriger Abstammung, wie die Tradition bisher behauptete. Lateinische Prägungen für die Stadt finden sich nur unter Philipp und in einigen Exemplaren unter Gallus und Volusianus. Das erklärt Kubitschek damit, dass Neapolis schon unter diesem Herrscher in ein Gemeinwesen mit griechischer Amts- und Umgangssprache zurückverwandelt wurde.

Besonders interessante Probleme bieten die Zeitangaben von Eleutheropolis. Den Beginn der dieser Stadt eigentümlichen Aera bestimmt Kubitschek auf den 22. März 200. Daneben aber findet sich für denselben Ort und dieselbe Zeit die arabische Aera ab 22. März 106. Das ist allerdings erstaunlich, und Kubitschek nimmt an, dass etwa die Bauanlage der Gräber sicherstellte, welche Art des Datums gewählt war. Daneben muss man aber mit Fehlern in den chronologischen Angaben rechnen. Dabei ist es gewiss ein richtiger Grundsatz von Eduard Schwartz, die Indiktion als zuverlässiger als die Jahreszahl vorauszusetzen. Aber gerade auf der S. 21 behandelten Zeitangabe, wo Schwartz unter dem Beifall von Kubitschek ΥΞΓ für ΥΞΕ annimmt, könnte man vielleicht — rein paläographisch gesprochen — annehmen, dass der Schreiber die Indiktion I statt durch *α* durch einen Strich I wieder gab, den der Stein-

[1] Auch im Samojedischen bietet das Kamassinsche *jerte* im Sinne von der Morgen.

metze in ein Γ verwandelte. Das folgende Datum *μη(νὶ) Δύστρω κε ἰνδς α* ЄTS V.I.ϛΔt deute ich mit Schwartz auf das Jahr 414, auch wenn der Strich nicht mehr unter das Δ reicht. Der vor dem Δ stehende Haken bedeutet sicherlich (*καὶ*). Es ist nicht abzusehen, wie Δ zur Bedeutung des Wochentages kommen sollte, wenn nicht *ἡμέρα* dabei steht. Eine von Kubitschek nicht in Betracht gezogene Erwägung ist vielleicht für die auf S. 25 ff. behandelten Inschriften von Gaza anzustellen. Wie wir auch heutzutage oftmals das Jahrhundert fortlassen, und etwa vom Jahre 14 sprechen, während wir 1914 meinen, so könnte ein gleiches auch bei den behandelten Inschriften anzunehmen sein. Setzen wir ein fehlendes *φ* voraus, so würden — wenn ich nicht irre — die Indiktionen in den drei Fällen stimmen. Allerdings würden dann die auf S. 26 aufgeführten Inschriften etwa 100 Jahre auseinander liegen. Dass auf beiden ein Vater Timotheos erscheint und dass Diktion und Ausstattung der Inschriften ähnlich sind, spricht sicher nicht gegen meine Anschauung; denn der Name Timotheos ist nicht eben selten, und Diktion und Ausstattung von Grabinschriften sind von besonderer Stetigkeit der Tradition. Ob der Charakter der Schrift eine solche Datierung ermöglicht, kann ich leider nicht feststellen. Wie dem aber auch sei, mit Fehlern in solchen Datierungen wird man immer rechnen müssen, wenngleich natürlich zunächst auf jede Weise zu versuchen ist, die Angaben zu erklären, bevor man sie verbessert.

Die Untersuchungen Kubitscheks fördern die Geschichte mehrerer syrischer Orte wesentlich. So lehren uns die bis in die Zeit Gordians vorhandenen Münzen von Gaza, dass die Stadt bis dahin noch nicht römische Kolonie war; erst bei Hieronymus erscheint sie als solche. Falls der konjizierte Kult des Consus in der Stadt wirklich heimisch war, wird die Stadt vermutlich in der Mitte des dritten Jahrhunderts Kolonie geworden sein. Die Forschungen über Philippopolis führen wesentlich über das, was Marquardt gegeben hat, hinaus; der Ort ist von Kaiser Philipp als seine Geburtstadt zur römischen Kolonie erhoben worden und wurde offenbar der Mittelpunkt der Landschaft Sakkaia. Dessen Aera nimmt Kubitschek mit dem 22. März 243 oder 244 n. Chr. Geburt an; allerdings widerspricht dem die Indiktion einer Inschrift (S. 49).

Der vor kurzem erschienene Palästina-Band des Katalogs des Londoner Münzkabinetts gibt Kubitschek Veranlassung, Münzen von Askalon, Caesarea und Sepphoris einer genauen Betrachtung zu unterziehen. Durch sorgfältige Zusammenstellungen der Grössen und Gewichte kann er die Gruppen der Nominale aufstellen und manch einen wichtigen Schluss auf das Münzwesen Palästinas ziehen. Mehrere besonders schwierige Lesungen erhalten ansprechende Deutungen, wenn wohl auch nicht in allen Fällen — wie FC = felix Commodiana oder fida constans — das letzte Wort gesprochen ist. Besonders anziehend sind die Münzen von Ptolemaïs. Einzelne weisen eine Aera cäsarischen Andenkens von 48 v. Chr. auf, andere tragen den Namen des Claudius als des Gründers der römischen Kolonie. Wenn zwei Münzen mit dem Bildnis Neros einige Standarten zeigen, die römische Zahlzeichen tragen, so sollen diese offenbar die an der Siedelung der Kolonie beteiligen Legionen angeben. Kubitschek zeigt nun mit guten Gründen, dass nicht alle auf einmal bei der Gründung Ansiedler abgegeben zu haben brauchen, vielmehr handelt es sich wohl um mehrere Nachschübe, die die Gemeinde der Kolonie von Zeit zu Zeit auffrischten. Eine entsprechende historische Erklärung findet Kubitschek für die auf den ersten Blick sonderbare colonia libera. Er vermutet, dass diese sich auf Münzen von Hippo Diarrhytus und Askalon findende Bezeichnung zwei aufeinanderfolgende verschiedene Verfassungen desselben Ortes verbindet; eine frühere Entwickelungsstufe sollte neben dem bestehenden Zustande in der Erinnerung behalten werden. Durch diese Annahme wird vor allem die allerdings sehr schwierige Hypothese von dem Nebeneinander zweier Gemeinden in demselben Orte, wie sie namentlich Barthel und Dessau für das Karthago römischer Zeit voraussetzten, überflüssig. Kubitschek verspricht für diese und andere Fragen, die er in der Arbeit berührt hat, noch genauere Untersuchungen. Wir sehen ihnen mit Spannung entgegen und dürfen erwarten, dass sie nicht weniger ergebnisreich sein werden als die vorliegende Abhandlung, die neben den vorgetragenen Dingen noch manch ein schönes Ergebnis, wie etwa das über die Behandlung von Brüchen oder das über Zahlen und Ziffern, bietet.

Beiträge zur Religionswissenschaft, herausgegeben von der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. 2. Jahrg. (1914/15), 1. Heft. (116 S.) gr. 8°. M. 6 —. A. Bonnier, Stockholm u. J. C. Hinrichs'sche Buchh., Leipzig. Bespr. v. Hans Rust, Königsberg i. Pr.

Von diesem verdienstvollen Unternehmen liegt mir das 1. Heft des 2. Jahrgangs (1914/15) vor. Es enthält drei Beiträge. E. Hammarstedt behandelt „schwedische“ Opfersteine“ (Aelvkvarnar). In vielen schwedischen Provinzen kommen die „Napflöcher“ vor, welche noch heute in Krankheitsfällen mit ungesalzenem Tierfett in der dem Sonnenlauf entgegengesetzten

Richtung gesalbt werden. Hammarstedt vermutet darin ein ursprüngliches Totenopfer. B. Risberg bringt eine lange Reihe „textkritischer und exegetischer Anmerkungen zu den Makkabäerbüchern". G. P. Wetter endlich behandelt „die „Verherrlichung" im Johannesevangelium", namentlich im Anschluss an 12, 27 ff., 13, 31 ff. und 17, 1 ff. Das Joh. Ev. verwendet viele liturgisch formulierte Worte wie z. B. in Kap. 3 und 6 bei Behandlung der Taufe und des Abendmahls. Liturgischer Sinn wird daher auch für δοξάζειν vermutet und aus der Literatur des Synkretismus belegt: „durch das richtige Rezitieren der Zaubersprüche die Götter stärken". Nachdem sowohl die Quellenscheidungshypothese als auch die Annahme eines allegorischen Transparents für das Joh. Ev. gescheitert wären, sei zu versuchen, es als liturgische Schrift einer christlichen Mysteriengemeinde zu verstehen. Namentlich hätte die ägyptische Theologie auf die johanneische Christusmystik eingewirkt.

Söderblom, N.: Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Deutsche Bearbeitung, hrsg. von R. Stübe. (XII, 398 S.) gr. 8°. M. 8 —; geb. M. 9 —. Leipzig, J. C. Hinrichs 1916. Bespr. von Marie Pancritius, Königsberg i. Pr.

Die beim skandinavischen Bauern, beim Neger, Australier und Indianer nachweisbare, im indischen Brahman am höchsten ausgebildete Manavorstellung betrachtet N. Söderblom als Hauptwurzel, den im chinesischen Shang-ti am schärfsten ausgeprägten Urheberglauben als zweite und den im alttestamentlichen Jahve gipfelnden Animismus als dritte Wurzel des Gottesglaubens.

Verfasser weist zwar darauf hin, dass auch die Naturvölker schon alte Völker sind, trägt aber den ungeheuren Zeiträumen der Menschheitsgeschichte doch nicht Rechnung und sucht Anfänge im Volksglauben der Hochkulturvölker und in der Religion der sogenannten Primitiven, obwohl hier doch eher Verfall und Verflüchtigung zu finden sein dürfte. Wir kennen wahrhaft primitives Geistesleben nicht; wie sollte sich beweisen lassen, dass Alterserscheinungen Jugendzuständen gleichen? Ist etwa die welkende Pflanze dem lebenden Keime gleich oder die klare Quelle der versumpften oder versandeten Mündung? Wenn Verfasser ausführt: „Die Frömmigkeit vergisst die heiligen Männer und Frauen .... und hält sich mehr an die eigene Kraft der Reliquien", so liegt es hier doch auf der Hand, dass ein persönliches Wesen der Ursprung ist, den Mana umgibt, wie die Wolke den Bergesgipfel. Und wenn Kulturmenschen ohne wirkliches Erfassen des religiösen Sinnes bei Entscheidungen die Sakramente verlangen, so kommt doch gerade hier das zu Grunde liegende persönliche Element dem Verlangenden nicht aus dem Bewusstsein. Bei den Kulturvölkern ist Sinken und Verfall ursprünglich klarer hoher Ideen in vage Vorstellungen deutlich sichtbar. Und alle im Volksglauben noch wirksamen Mächte waren Götter oder Ahnen, deren Namen vergessen, deren Kulte als alter Brauch in Erinnerung geblieben waren. Das zeigen besonders die vom Verfasser hervorgehobenen, die Nahrung umgebenden Tabubräuche. Nicht weil ihre „lebenspendende Wirkung" den Menschen mit Verwunderung, Dank und Angst einer ihr innewohnenden Macht gegenüber erfüllte, sondern weil ihre Gewinnung — wie besonders das Jägertum mit seinen, die Schutzmittel des Tieres dem Jäger gegenüber verpersönlichenden Wildschützern zeigt — den Glauben an übernatürliche Wesen hervorrufen musste. Und der Ackerbau hat vom Jägertum entlehnt. Wie der indianische Jäger sich beim Geiste des getöteten Tieres entschuldigt, damit der unsichtbare „kleine Hirsch" ihn nicht straft, wie der arktische Jäger seine Beute mit allen möglichen Tabuvorschriften umgibt, um die Tiergöttin Sedna nicht zu erzürnen, wie der Samojede den getöteten Bären besänftigt, um seiner Rache im Jenseits zu entgehen, so entschuldigt sich der Ackerbauer beim geschnittenen Getreide. Aber ursprünglich ebenso wenig wie der Jäger bei einer unpersönlichen Macht, sondern bei einer Gottheit. Gestalten wie die „Reismutter", die „Kornmuhme" sind nicht aus Sitten und Bräuchen entstanden (so S. 64), sondern gingen ihnen voran. Und da allem Anscheine nach die wichtigsten Nahrungsmittel wie Milch, Butter, Brot zunächst Kultgaben waren und erst Nahrungsmittel wurden, als die betreffende Religions- und Wirtschaftsstufe überwunden war — die heiligen Herden des Jägertums z. B. Nutzen bringender Besitz wurden — so ist es natürlich, dass sie von Anfang an mit vielem Zeremoniell umgeben waren.

Dass auch die Magie letzten Endes gesunkene Religion sein kann, habe ich wiederholt ausgeführt[1]. Wenn die Primitiven Gift und Heilkraft der Pflanze, Waffenwirkung u. dgl. auf übernatürliche Kräfte zurückführen, so dürfen wir nicht vergessen, dass diejenigen, die in der Pflanze Heil und Verderben, Rausch und Betäubung entdeckten, Priesterinnen waren und diese Wirkungen zunächst in religiösem Sinne verwerteten. Darauf weisen die Nachklänge der von der Frau geschaffenen Kultur hin — Hexenglauben, Zaubermacht gerade der Frau im Märchen und die weise kräuterkundige

---

[1] z. B. Anthropos 1913 S. 938 ff.



Frau. Und die Waffe dürfte ihre Zauberkraft dem ältesten Waffenmineral, dem Stein, verdanken, der aber in grauer Vorzeit auch nicht als unpersönliche Macht nur von Mana und Tabu umgeben zu sein brauchte. Als persönlich gedachtes Wesen, dessen Andenken noch in dem, das zerstreute Vorkommen des Feuersteins erklärenden indianischen Mythos[1] von dem durch die Rache der Tiere gesprengten Feuersteinmanne und in dem europäischen Märchen[2] von dem in Feuersteine zersprungenen Zauberer weiterlebt, konnte er Kult empfangen haben.

Wenn der Zauberer überall als Feind der Religion gilt, so liegt das in dem geschichtlichen Verlauf. Die Priester einer zurückgedrängten, meistens nur noch in Verborgenheit verharrenden Religion werden von den Anhängern der herrschenden natürlich als feindlich empfunden. Ging der religiöse Kern ganz verloren, erhielt sich nur kultliche Technik als etwas Wirkungsvolles, so blieb auch das Odium bei derselben und bei dem, der sie ausübte. Bewusst oder unbewusst auf einer diskreditierten Religionsform fussend, bleibt der zum Zauberer gesunkene Priester sowohl in seinem eigenen Empfinden als auch in der Anschauung der Gruppe ein Feind der Religion. Und in der Teufelvorstellung liegt nicht eine spätere Verdichtung des „bösen Mana" (S. 219), sondern die Diskreditierung des Totengottes. Als Gottes- und Jenseitsgedanke sich zu höheren Religionsformen verbanden, mussten Totenglaube und -kult als religionsfeindlich empfunden werden; als sich Paradiesvorstellungen herausbildeten, wurde das alte Totenreich zur Hölle. Der Nimbus von Schlangen, Wölfen, Füchsen, die magische Kraft der von Isanagi seinen Verfolgern hingeworfenen Früchte, der das Totenreich sperrenden Steine (S. 96) dürfte auf ausgebildeten Totenglauben zurückzuführen sein[3].

Was die Gleichförmigkeit primitiven Denkens (82f.) anbetrifft, so dürfen wir der so weit verbreiteten Manavorstellung wegen noch nicht an einen gemeinsamen auch unter den Zivilisationen nachweisbaren Nährboden primitiver Auffassung denken. Vielmehr weisen unmöglich auf dem Boden des Elementargedankens gewachsene Uebereinstimmungen ganzer Vorstellungsreihen auf gemeinsame vorzeitliche Kulturzentren hin. So z. B. lässt sich der Zusammenklang der von Frobenius auf die Totenhütte zurückgeführten afrikanischen Hüttenmasken und Totenhüte mit europäischem Totenglauben nur durch die Annahme einer urgeschichtlichen Kulturprovinz — etwa Südwesteuropa und Nordafrika — und ausgedehnte, sich über Jahrtausende erstreckende Abwanderungen erklären. Mit Recht sagt Verfasser: „Nicht genug kann betont werden, wie schwer zugänglich und schillernd die primitive Denkweise für uns ist" (81), denn auch die Primitiven sind Erben; und noch dazu Erben, die nicht fähig waren, das aus eigener besserer Vergangenheit ererbte oder von höher begabten Völkern übernommene Gut fortzubilden. Die Aufstellung, dass wir es „mit einer elementaren Aeusserung der primitiven Psyche" zu tun haben, „die in verschiedenen Zonen, Stämmen und Zeiten in analoger Weise gegen gewisse Erscheinungen reagiert hat" (S. 99), ist zu gewaltsam gegenüber der so verschiedenartigen Entwicklung der Menschenstämme und ihrem langen Vorleben.

Die Beispiele von Tabufurcht (64) bei Kulturvölkern bezeugen keineswegs ein auf psychologischer Grundlage stehendes Zurücksinken in primitive Lebensverfassung, sondern durch viele Generationen gehegte vage Erinnerungen an Schicksalsmächte, die durchaus nicht unpersönlich zu sein brauchten. Wenn die Götter längst vergessen sind, bleibt alter Kult noch lange lebendig. Man wagte ihn nicht aufzugeben, weil er einmal zu etwas gut war. Dass z. B. die erst neuerdings polizeilich verbotenen Umzüge des Weihnachtsschimmels und des Neujahrsbockes nicht lediglich als Mummenschanz aufgefasst wurden, beweisst die an der samländischen Küste noch lebende Vorstellung, dass das Jahr um so fruchtreicher wird, je mehr Leute der Neujahrsbock schreckte. Neu erscheinende Tabubräuche und Machtriten brauchen durchaus nicht neu entstanden zu sein (S. 63); auf diesem Gebiete hat meistens nur das Alterprobte Wert, und es besteht im Volke — auch in den gebildeten Schichten — noch ein so starker Unterstrom von alten Erinnerungen — das bezeugen jetzt im Weltkrieg auftauchende verschollene Kriegssagen — dass zu jeder Zeit etwas anscheinend Neues an die Oberfläche kommen kann.

In allen Aussagen über Mana und seine Varianten wechselt Persönliches mit Unpersönlichem, weshalb soll das Letzte das Aeltere sein? Auch ihr Schillern zwischen dem Gottes- und dem Jenseitsgedanken spricht gegen die Ursprünglichkeit der Manavorstellung. Gerade bei den Primitiven überwiegt der letzte. Auch den Seelenstoff der altägyptischen Religion — die Göttern und Menschen innewohnende Lebenskraft — besitzt nach den ältesten Quellen der tote Mensch in höherem Grade als der

---

[1] Dähnhardt III S. 167f.

[2] Grundtwig: Dänische Märchen S. 45 u. 54.

[3] Vgl. meinen Aufsatz: Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen. Anthropos 1913 S. 854ff.

lebende[1]. Zwei ursprünglich getrennte Vorstellungen sind in dem Meere vager Erinnerungen zusammengeflossen. Auch die Schwierigkeiten der Uebersetzung von Mana in den Sprachen der Primitivvölker (S. 54), die Menge und Verschiedenartigkeit der in Betracht kommenden Uebersetzungsmöglichkeiten, alles zeigt, dass man es nicht mit einem einheitlich entstandenen Begriff zu tun hat.

Das indische Brahman (S. 272) ist sicher keine ursprüngliche Vorstellung: als Brahman des Volksglaubens der zauberhaft gewordene Niederschlag uralter Religionsentwicklung, als das All-Eine der idealistischen Metaphysik das Ergebnis philosophischer Spekulation. Jedenfalls tritt in der indischen Manaauffassung das persönliche Element am meisten in den Hintergrund, verflüchtigt sich sogar ganz. Und dass dieses gerade in einer höheren Kultur geschieht, spricht auch dafür, dass das Unpersönliche nicht der Ausgangspunkt war. Sprachliche Anklänge des Wortes im arischen Völkerkreise (S. 274) würden nur beweisen, dass der Grundbegriff von Brahman schon in gemein-arischer Zeit zu einer gewissen Entwicklung — oder vielmehr Verflüchtigung — gelangt war, nichts aber für Entstehung eines vagen Begriffs in der arischen Urhorde oder ihrem Vorvolk auf völkerpsychologischer Grundlage. Und wenn Oldenburgs Definition des Brahman (S.275) auch auf das Mana der Primitiven zutrifft, so dürfte daraus folgen, dass diese ihr Mana in demselben Verfallstadium empfingen wie die Arier ihr Brahman; was wohl denkbar wäre, da der auch das Klima Afrikas beeinflussende Rückgang des europäischen Inlandeises der Ausgangspunkt vieler auch auf andere Erdteile übergreifender Völkerwanderungen sein musste. Im primitiven Mana tritt — besonders bei Afrikanern und Indianern — das persönliche Element durchaus in den Vordergrund, und auch neben dem unpersönlichen Brahman tritt der Weltschöpfer hervor (S. 279). Ist es nur Zufall, dass Mana überall mit dieser Gottesgestalt zusammenfällt? Sollte sie sich immer aus der Manavorstellung herauskristallisiert oder nicht vielmehr als älteste, in das Wirtschaftsleben der Menschen nicht eingreifende Gottheit teilweise schon in Mana verflüchtigt haben? Wie das höchste Wesen allmählich in den Hintergrund gedrängt wird, zeigt die altbabylonische Religionsgeschichte. Der sumerische Anu — im Gilgamišliede die Zuflucht der Götter — wird unter dem Einfluss einer neuen Völkerschicht zum Schattengott.

Tiergestaltige Urheber (S. 160) sind wohl nur Beeinflussungen der Urgestalt durch Totemgötter. Der „grosse Manitu aller Tiere“ war sicher wie Engidu einst ein Tierherrscher aus der Jägerzeit. In den geheimnisvollen Fähigkeiten der Tiere, in der Nahrung, die sie geben, sucht Verfasser die Erklärung dafür, dass sie früher als der Mensch von magisch-religiösen Zeremonien umgeben wurden (S. 107). Allem Anschein nach aber treten Naturerscheinungen auf wirtschaftlicher Grundlage in das religiöse Leben des Menschen ein: das Tier unter der Herrschaft und Nachwirkung der Jägerkultur, die Pflanze jedenfalls schon vor der eigentlich agrarischen Zeit als Ziel der wirtschaftlichen Tätigkeit der Frau und die Gestirne durch die Notwendigkeit des Kalenders für Ackerbau und vorschreitende soziale Entwicklung. Das Hervortreten einer Naturerscheinung beruhte also nicht auf dem Suchen nach Erklärungen; diese kamen erst, als einzelne Naturerscheinungen in das Leben des Menschen eingriffen, die Religion ihren Glanz über sie warf und das Wesen der heilig gewordenen Formen zu erfassen suchte. Weil die letzte, durch die agrarische Kultur hindurchschimmernde Wirtschaftsstufe unter der Weltanschauung des Jägertums stand, treten die Tiere als älteste Träger des religiösen Nimbus auf; aber es weisen starke Spuren darauf hin, dass auch das Feuer — der älteste Wohltäter des Menschen — und der Stein — das Kulturmineral der Urgeschichte — einmal einen ausgebauten Kult hatten wie das Jägertum. Zu der so oft schon geäusserten Vermutung, dass einst Mensch und Tier als einander gleich oder ähnlich erachtet wurden (so S. 69 A. 60), liegt also m. E. kein Grund vor; nur die tiergestaltige Gottheit oder das in der Hege des Menschen häufig in weisser Farbe erscheinende heilige Tier wurden höher gestellt als der Mensch selbst. Und dass Totemgruppen auf den Totemgott alles, auch die Weltschöpfung, übertrugen, liegt in der Natur der Dinge. Wenn also Verfasser von den Urwesen schreibt: „In Australien haben sie offenbar als Tiere angefangen“, so folgt er einem trügerischem Schein; denn dass der Mensch das höchste Wesen nach seinem Bilde schuf, geht schon daraus hervor, dass er es meistens „Vater“ nennt. Der Weltschöpfer brauchte keine andere Naturerscheinung ausserhalb des Menschen als Anlehnung.

Dass die Urheber meistens keinen eigentlichen Kult zu geniessen scheinen (S. 151), dürfte auf den Einfluss der Zeit zurückzuführen sein. Die Schöpfung war immer dieselbe und immer gegenwärtig, daher auch ihre die Zeitläufte überdauernde Gottheit. Doch trat der Schöpfergott jeweilig vor den mit ihrer Wirtschaftsform auf-

[1] OLZ 1917 Sp. 188.



tretenden und sinkenden Naturgöttern zurück. Seinen Kult, seine Opfer rissen jene an sich; sie gaben und mussten auch etwas haben. Warum soll ein Vorgang wie das Verbleichen Anus sich nicht auch bei Naturvölkern wiederholt haben, die doch auch Schicksale erlitten und durch aufgesogene wandernde Völkersplitter auch von den Wellen der fortschreitenden Kultur berührt wurden, wie ihre Wander- und Heilbringersagen lehren.

An der Ausgestaltung des alttestamentlichen Jahve könnte eine vulkanische Gottheit Anteil gehabt haben; allein der starke eifrige Gott, als welchen wir den hebräischen Urheber und Himmelsgott kennen, mag auch von der kriegerischen Kraft und Sinnesart der semitischen Erobervölker manches angenommen haben.

Das lebendig und fesselnd geschriebene Buch enthält eine Fülle von gut gewähltem Material, neuen Gedanken und Ausblicken und zeugt von solider Forschung. Es stellt die den Götterglauben umgebenden Vorstellungen, seine Ausprägungen und Begleiterscheinungen fest, allein es lehrt kaum etwas über sein Werden. Das verdienstvolle Ergebnis all dieser scharfsinnigen Untersuchungen liegt in der Beleuchtung einer uralten, vielen Umdeutungen unterworfenen, von begabten Völkern geschaffenen, von rückständigen Bevölkerungsklassen und Menschenstämmen umgebildeten Vorstellungswelt.

In zwei interessanten Kapiteln führt Verfasser den Einfluss der chinesischen Urhebergestalt auf das Europa des achtzehnten und den des indischen Brahman auf das des neunzehnten Jahrhunderts vor.

Langer, Fritz: Intellektualmythologie, Betrachtungen über das Wesen des Mythus u. die mytholog. Methode. XII, 269 S. gr. 8° M. 10 —; geb. M. 12 —. Leipzig, B. G. Teubner, 1916. Bespr. von C. Fries.

Der Verfasser hatte die Schrift als Einleitung zu einer germanischen Mythologie gedacht, entschloss sich aber zur monographischen Form, als ihm das Material unter der Hand über Erwarten anschwoll. Er verurteilt die gesamte bisherige Forschungsmethode der Mythologie, die viel zu sehr am Objekt hänge und allein darauf ausgehe, die Grundbedeutungen der sagenhaften Erzählungen zu vermitteln, sie auf Wolken, Sturm, Himmels- oder Kalendererscheinungen zurückzuführen, statt zunächst die psychologischen Voraussetzungen der mythologischen Gedankenarbeit selbst zu ergründen. Er will eine Prinzipienlehre der Mythenbildung anbahnen, ohne die eine auf eigene Gesetze aufgebaute Mythologie nicht denkbar sei. Die Vertreter der verschiedensten Grenzwissenschaften redeten dem Mythologen darein, die Mythologie werde philologisch, ethnologisch, psychologisch usw., aber beileibe nicht mythologisch betrieben. Sie sei noch immer Hilfswissenschaft und Anhängsel; damit kann man wohl einverstanden sein. Besonders setzt der Verfasser sich mit Wilhelm Wundt auseinander, dessen Lehre, Mythus sei in Vorstellung und Handlung gewandelter Affekt, in der Subjektivierung der mythischen Vorstellung am weitesten gehe. Langer will eine Intellektualmythologie schaffen. Indem diese sich in die Lage des mythenbildenden Geistes zu versetzen suche, bemühe sie sich, die in den mythischen Vorstellungen überlieferten Glaubensideen als deren relativen Wahrheitsgehalt zu erschliessen. Mit den realen Ideen greife die Hand Gottes in das Leben des Naturmenschen entscheidend ein und gebe ihm etwas Geistiges, somit Norm des Handelns und das Streben, das den Menschen aus tiefster Unkultur erlöst hat. Die Trennung des Begriffs von seiner blossen Bezeichnung, dieser Dualismus führe zur Mythologie. Mythologie sei in erster Linie die Wissenschaft von den mythischen Sinnbegriffen (S. 200 f.). Es sind sehr scharfsinnige Deduktionen, in denen Langer seinen alle Spezialmythologie ziemlich gering einschätzenden Standpunkt darlegt, aber sie gehören eigentlich in das Gebiet der psychologischen Forschung und befinden sich höchstens auf der äussersten Peripherie unserer empirisch-historischen Wissenschaft. So berechtigt sie daher an sich sein mögen, halten wir einstweilen doch dafür, dass es erst einmal darauf ankomme, die Grundlage aller Mythologie, das Material, den Ueberlieferungsstoff zu sichten und in wissenschaftlicher Form zu sammeln, sodann die Sprache der Sagen zu belauschen und zu interpretieren. Und hat man den Kern, den Sinn, die Bedeutung der Mythen einmal erkannt, dann ist es auch an der Zeit, die psychologischen Denkmittel genauer zu betrachten; induktiv, aus der Fülle der mythischen Tatsachen, scheint mir, lässt sich a posteriori am besten bestimmen, wie der betreffende Denkvorgang sich abgespielt haben muss. Aus den Wirkungen auf die Ursache zu schliessen ist doch zuverlässiger als die Ursachen rein philosophisch zu ergrübeln und die Wirkungen geringschätzig abzutun. So ist der Fehler des Buches der, dass es noch zu früh erschienen ist, dass es nicht gewartet hat, bis die einzig wahre und feste Resultate zeitigende Methode, nämlich die Ernst Sieckes, sich zu allgemeiner Anerkennung durchgesetzt hat. Alsdann ist es an der Zeit, die Grundlinien für eine methodische Intellektualmythologie zu entwerfen, das wäre dann der letzte krönende Abschluss des Gebäudes.

Berichtigung.

Zu der von der OLZ 1918, 250 übernommenen Nachricht, dass Langdon im Museum der Universität Pennsylvania die zweite Tafel des Gilgameš-Epos entdeckt habe, möchte ich bemerken, dass Poebel diese Tafel bei einem Antiquitätenhändler entdeckt hat, die dann auf seinen Vorschlag vom Museum der Universität Pennsylvania gekauft wurde. Poebel hat über diesen Fund auch schon in OLZ 1914, 5 berichtet und dort in Aussicht gestellt, dass er die Inschrift veröffentlichen wolle. (Woran er aber durch den Krieg verhindert worden ist.)

Bruno Meissner.

Personalien.

Josef von Karabacek in Wien ist im Alter von 73 Jahren gestorben.

Georges Legrain ist am 27. August 1917 in Luxor gestorben.

Mrs. Grenfell, die sich viel um das Studium der Scarabäen bemüht hat, ist in Oxford am 8. August 1917 gestorben.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Allgem. Zeitung des Judentums. 1918:

3. *A. Jirku, Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen; *Sven Hedin, Bagdad, Babylon, Ninive (Dienemann).

4. M. Spanier, Randbemerkungen zu Kotteks Geschichte der Juden.

6. u. 7. Ratner, Die Geistes- und Gemütshygiene im altjüdischen Schrifttum.

14. S. Jampel, Julius Wellhausen.

American Historical Review. 1917:

January. *A. Clay, Miscellaneous inscriptions in the Yale Babylonian Collection (R. W. Rogers). — *G. A. Barton, Archaeology and the Bible (L. B. Paton).

April. *W. Goodsell, A history of the Family. — *H. G. Rawlinson, Intercourse between India and the Western World from the earliest times to the fall of Rome. — *C. H. Moore, The religious thought of the Greeks from Homer to the triumph of christianity (W. G. Everett).

July. *H. A. Gibbons, The new map of Africa (1900—1916) (N. D. Harris).

Archiv für Religionswissenschaft 1918:

1. G. Wissowa, Interpretatio Romana Römische Götter im Barbarenlande. — M. P. Nilsson, Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes. — F. Boll, Oknos. — *Religiöse Stimmen der Völker: 1. G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Aegypten, 2. J. Hell, Die Religion des Islam I. Von Mohammed bis Ghazâlî (O. Weinreich). — O. Weinreich, Aion in Eleusis. — F. Boll, Zu Holls Abhandlung über den Ursprung des Epiphanienfestes. — R. Reizenstein, Zur Religionspolitik der Ptolemäer. — W. Spiegelberg, Das Isis-Mysterium bei Firmicus Maternus. — K. Preisendanz, Ein Pseudo-Moses. — E. Schröder, „Walburg, die Sybille" (*Βαλουβουργ Σήνονι σιβύλλα*).

Baessler-Archiv. 1917:

Beiheft VIII. F. Staschewski, Die Banjangi. Ueberarbeitet u. herausg. von B. Ackermann.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1918:

22. *A. Goethals, Mélanges d'histoire du christianisme, quatrième patrie (Bultmann). — *A. Walther, Das altbabylonische Gerichtswesen (Gustavs).

23. *Papyrusurkunden der öffentlichen Bibliothek der Universität zu Basel. I. Urkunden in der griechischen Sprache, hrsg. von E. Rabel. II. Ein koptischer Vertrag, hrsg. von W. Spiegelberg (K. Fr. W. Schmidt).

24. *Fr. Oertel, Die Liturgie, Studien zur Ptolemäischen und Kaiserlichen Verwaltung Aegyptens (Gelzer).

Deutsche Literaturzeitung. 1918:

25. *K. Miller, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana (E. Oberhummer).

26. S. Krauss, Der alte Judenfriedhof in Wien und seine Grabschriften.

27/28. *H. Bauer, Von der Ehe. Das 12. Buch von Al-Ġazâlî's Hauptwerk übers. u. erl. (I. Goldziher). — *H. Meinhold, Geschichte des jüdischen Volkes (H. Gressmann).

Expositor. 1918:

January. G. H. Box, Who were the Sadducees? — B. W. Bacon. The „five Books" of Matthew against the Jews. — A. T. Cadoux, St. Marcs Anticipations.

February. G. A. Cooke, Palaestine and the Restoration of Israel. — W. E. Barnes, A. Prophet's Apologia (Ez. I, 1—3). — J. E. H. Thomson. Unfermented Wine in the Lord's Supper. — E. M. Winstanley, The Outlook of the fourth Gospel. — E. Margoliouth, Elijah on Mount Horeb. — W. H. P. Hatch, „It is enough".

March. A. C. Welch, A fresh study of Zechariah's Visions. — A. T. Robertson, The Date of St. Marks Gospel. — G. Milligan, Greek Papyri (Einführung in die Papyruskunde).

For Kirke og Kultur. 1918:

Febr. *S. Mowinckel, Ezra de skriftlaerde (R. Gjessing).

Mars. S. Mowinckel, Prøver paa en metrisk oversettelse av det gamle testament.

Mai. E. Hambro. De ældste bibler i verden. — S. Mowinckel, Julius Wellhausen.

Geographical Journal. 1918:

Febr. M. Esposito, The pilgrimage of Symon Semeonis: A contribution to the history of mediæval. — M. E. Durham, The Turcs and the Balkans.

March. J. C. Smuts, East Africa. — E. de Vasconcellos, The effect of proposals for the creation of an „International State" in Tropical Africa.

Geographical Review. 1918:

January. L. C. West. Dongola Province of the Anglo-Egyptian Sudan. — *W. W. Claridge, A history of the Gold Coast and Ashanti from the earliest times (C. C. Adams).

Geografisk Tidskrift. 1918:

24, V. J. A. Davidsson, Dobrudsch i Fortid og Nutid. — O. Olufsen, Russisk Turkestan.

Geographische Zeitschrift. 1918:

2/3. J. Ruska, Neue Bausteine zur Geschichte der arabischen Geographie.

Journal Asiatique. 1917:

Mars-Avril. R. Weill, La fin du moyen empire Égyptien. „Livre des rois." Table des noms royaux et princiers de la période comprise entre la XIIe et la XVIIIe dynastie présentés dans l'ordre de leurs groupements historiques. — A. Bel, Un Ḍahîr Chérifien du Sultan ʿAbdallâh, fils de Moulaye Ismâʿîl. — Cl. Huart, Un document turc sur l'expédition de Djerba en 1560. — A. Bel, Inscriptions Arabes de Fès. 1. Trois anciennes coudées royales de Fès. 2. Trois inscriptions sur marbre provenant du cimetière de Bâb Gîsa. — Ch. Virolleaud, De quelques idéogrammes assyriens. — *A. Christensen, Le dialecte de Sämnān. Essai d'une grammaire Sämnānie (Extrait des Mémoires de l'Ac. R. des Sc. et des L. de Danemark, 7. série II); *K. Süssheim, Prolegomena zu einer Ausgabe der im Britischen Museum verwahrten „Chronik des Seldschuqischen Reiches"; *H. A. Gibbons, The foundation of the Ottoman empire; *A. Schmidt, ʿAbd-el-Wahhab ech-Chaʿrânî [russisch]; *J. H. Rayner, Three Persian songs; *D. L. Smith, The poems of Muʿtamid, King of Seville, rendered into english verse; *F. Codera, Estudios criticos de historia arabe española (Cl. Huart). — *H. Munier, Service des antiquités de l'Égypte. Catalogue général des antiquités ég. du Musée du Caire. Manuscrits Coptes (L. Delaporte). — Aus den



Sitzungsberichten der S. A.: D. Sidersky, Les écritures sémitiques anciennes et modernes (macht auf die Verwechselung ähnlicher Buchstaben aufmerksam, die bei der Uebertragung des Pentateuch aus der archaischen in die aramäische Schrift vorgekommen sei).
Mai-Juin. H. Pognon, Notes lexicographiques et textes assyriens inédits (Text eines Kontrakts aus dem Jahre 5 des Königs Sin-šar-iškun und Fragmente dec Codex Hammurabi). — F. Nau, Méthodius. Clément. Andronicus. Textes édités, traduits et annotés (Les révélations de S. Méthode. S. Clément de Rome, Le portrait de l'Antéchrist. Andronicus, Sur les points cardinaux). — C. Fossey, Études Assyriennes XI—XXI. — A. Moret, Le lotus et la naissance des dieux en Egypte. — *Abû'l Mahâsin Ibn Taghri Birdî's Annals, entitled An-Nujûm az-Zâhira fi mulûk Miṣr wal-Kâhira, edited by W. Popper, IV 1 (Cl. Huart). — *G. Millet, L'école grecque dans l'architecture Byzantine; *B. Sarghissian, Grand catalogue des manuscrits arméniens de la bibliothèque des P. P. Mekhitharistes de Saint-Lazare (F. Macler). — *Rerum Aethiopicarum Scriptores occidentales. Vol. XV. Index analyticus totius operis (A. Guérinot). — *M. Schwab, Homélies judéo-espagnoles (D. Sidersky). — *La Bible du Centenaire, ed. par la Société biblique de Paris. 1. Genèse, Exode (Ders.). — Aus den Sitzungsberichten der S. A.: E. Leroux †.

Journal of the R. Asiatic Society. 1917:
April. J. Kennedy, The gospels of the infancy, the Lalita Vistara, and the Vishnu Purāna: or the transmission of the religious legends between India and the West. — G. Furlandi, A cosmological tract by Pseudo-Dionysius in the Syriac language. — R. P. Dewhurst, The metres of Ḥāfiz and Ātish. — J. Kennedy, Serapis, Isis, and Mithras as essays towards a universal religion. — *W. J. Prendergast, The Maqāmāt of Badī al-Zamān al-Hamadānī. Translated from the Arabic, with an introduction and notes (H. Hirschfeld). — General meetings of the R. A. S., January 9, 1917: Bericht über H. Baynes' Vortrag „The Zoroastrian prophecy and the messianic hope".
July. J. Kennedy, The gospels of the infancy, The Lalita Vistara, and the Vishnu Purāna (Forts.). — V. A. Smith, The confusion between Hamīda Bāno Bēgam (Maryam-Makānī), Akbar's mother, and Hājī Bēgam or Bēga Bēgam, the senior widow of Humāyūn: Humāyūn's Tomb. — A. Cowley, Notes on Hittite hieroglyphic inscriptions. — F. Legge, Serapis, Isis, and Mithras (Erwiderung auf J. Kennedy's Aufsatz in J. R. A. S. 1917 April). — F. Krenkow, The Maqāmāt of Badīʿ al-Zamān al-Hamadānī. — *A. J. Wensinck, The ideas of the western Semites concerning the navel of the earth (M. G.). — L. W. King, Sir Gaston Maspero †. — D. S. M., H. F. Amedroz †.
October. E. G. Browne, The Persian manuscripts of the late Sir Albert Houtum-Schindler. — F. Legge, The most ancient goddess Cybele. — V. A. Smith, Akbar's „House of worship", or 'Ibadat-Khana. — Th. G. Pinches, The Semitic Inscriptions of the Harding Smith Collection; An early mention of the Nahr Malka (Zeichengruppe Hid Lugala in einer Tontafel der Mrs. Pinches's collection, zu lesen: Nâr šarri). — W. H. Moreland, Prices and wages under Akbar. — W. H. Schoff, As to the date of the Periplus. — H. Beveridge, An obscure quatrain in Bābur's memoirs; The Mongol title Tarkhan (etruskischer Name Tarchon, Tarquinius (?)). — H. Hirschfeld, An unknown work by Ibn Jinni (Neu erworbenes Ms. im Brit. Mus., Or. 7764, betitelt: The Manhūka of Abu Nowās, interpreted by Abūl Fath Athmān ibn Jinni). — *History of the patriarchs of the Coptic church of Alexandria.

Journal of American Folk-Lore. 1917:
April-June. A. P. Penard, Surinam Folk-Tales; Popular notions pertaining to primitive stone artefacts in Surinam. — R. H. Nassau, Bantu tales. — *H. E. Krehbiel, Afro-American folk-songs (H. H. Roberts).

Journal of Hellenic Studies. 1917:
Part. I. St. A. Cook, A Lydian-Aramaic Bilingual (in Littmann's Lydian Inscriptions I). — W. H. Buckler, Lydian Records. — A. B. Cook, A Pre-Persic Relief from Cottenham. — *P. M. Meyer, Griechische Texte aus Aegypten. — *E. Bell, The Architecture of Ancient Egypt. — *H. R. Hall, Aegean Archaeology.

Journal of Philology. 1918:
68. W. T. Thiselton-Dyer, On some ancient plant-names.

Literarisches Zentralblatt. 1918:
15. *W. Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia (J. Herrmann). — *P. Koschacker, Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Ḫammurapis. [16 sieh Sp. 207.]
17. *Th. Lessing, Europa u. Asien (E. Erkes). — S. Hedin, Bagdad, Babylon, Ninive (H. Philipp).
19. *J. Irle, Deutsch-Herero-Wörterbuch (H. Stumme)
20. *R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel. 2. Band (J. Herrmann).
21. *K. J. Beloch, Griechische Geschichte, 2. Aufl. 2. Band (F. Geyer). — *G. Schweinfurth, Im Herzen von Afrika. Reisen und Entdeckungen 1868—71. — *H. Bauer u. P. Leander, Historische Grammatik der hebräischen Sprache des AT (J. Herrmann).
22. *M. Buber, Vom Geist des Judentums (F. Strunz). — *K. J. Beloch, Griechische Geschichte, 2. Aufl. 2. Band (F. Geyer).
23. *M. Horten, Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam (Brockelmann). — *J. Augapfel, Babylonische Rechtsurkunden aus der Regierungszeit Artaxerxes I u. Darius II (Ebeling).
24. *W. Heinitz, Phonographische Sprachaufnahmen aus dem egyptischen Sudan (Linschmann).
25. *Germanentum, Slaventum, Orientvölker und die Balkanereignisse, von Austriacus Observator (Hz.).

Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1917:
7/8. Die Fluchpsalmen im Urteile Luthers und Franz Delitzschs.
9/12. M. Braun, Heinrich Graetz. — M. Güdemann, Heinrich Graetz. — H. Cohen, Graetzens Philosophie der jüdischen Geschichte. — N. Porges, Graetz als Exeget. — L. Treitel, Flavius Josephus bei Graetz. — A. Schwartz, Die Konsekrierung der dritten Stadtmauer Jerusalems. — Ph. Bloch, Graetzens Schema zu einer enzyklopädischen Bearbeitung des Talmud. — M. Güdemann, Moralische Rechtseinschränkung im mosaisch-rabbinischen Rechtssystem.

Nachricht. v. d. K. Ges. d. W. Göttingen. 1917:
Phil.-hist. Kl. H. 5. E. Littmann, Geʿez-Studien I. II. — W. Bousset, Wiedererkennungsmärchen und Placidas-Legende. — W. Lüdtke, Neue Texte zur Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens und zum Text der Placidas-Legende.

Neue Orient. 1918:
III 1. Hugo Grothe, Oesterreichs Stellung und Arbeiten zur Kunde des näheren Orients. (Bei der kurzen Erwähnung einer südarabischen Expedition hätten wohl Glasers viel erfolgreichere Expeditionen und Arbeiten mindestens einen ähnlichen Hinweis verdient. D. R.) — Roeder, Die archäologischen Unternehmungen in Aegypten.
2. Muajed, Vers l'union Turco-Persane. — M. Horten, Die Geheimlehre der Jezidi, der sogenannten „Teufelsanbeter". — Jamohedji Maneckji Unvala, Der Pahlavitext „der König Hussav und sein Knabe" (A. Sh.).
3. Hugo Grothe, Die Orientkunde in Ungarn und die Gedankengänge des Turanismus. — H. Altdorffer, Die Bevölkerung Russisch-Zentralasiens nach Nationalität und Bekenntnis. — *Arthur E. P. Brome Weigall, A history of events in Egypt 1798 to 1914; *Adolf Hasenclever, Geschichte Aegyptens im 14. Jahrhund. 1798—1914 (Martin Hartmann).

4, 5. Alfred Cosack, Volkstum und Glaubensbekenntnis im Kaukasus. — Ali Djemalzadeh, Die Engländer und der Süden Persiens. — *Enver Pascha, Um Tripolis. — *Türk Jurdu; *Jeni Medschmu'a (Martin Hartmann). — *Nikolaus Rhodokanakis, Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen II. H. (M. H.).
6. H. Altdorffer, Die Bevölkerung Sibiriens.
7. H. Banning, Zur Rechtsschreibung der türkischen Ortsnamen.

Nordisk Missions-Tidsskrift. 1918:
2. A. Nielsen, Koranen og Biblen (Forts.). — B. Balslev, Verdenskrigen og Jøderne (Forts.).
Juni. A. Nielsen, Koranen og Biblen (Schluss).

Norsk Teologisk Tidsskrift. 1918:
Mars. *G. P. Wetter, Der Sohn Gottes (S. Hoffmeyer). — *E. Balla, Das Ich der Psalmen; *W. Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremias (S. Mowinkel).

Nordisk Tidskrift. 1918:
1. P. Lugn, Den egyptiska dödsboken.
2. *R. Nordenstreng, Europas människoraser och folkslag (S. Hansen).

Nordisk Tidskrift for Filologi. 1918:
1. *Preisigke, Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri (H. Roeder).

Petermanns Mitteilungen. 1918:
März/April. Th. Langenmaier, Alte Nachrichten über mittelafrikanische Völker. — *E. Banse, Die Länder und Völker der Türkei (A. Philippsohn).

Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. 1918:
2. W. L. Nash, The Origin of the Mediaeval representations of the weighing of the soul after death. — S. Langdon, Three new hymns in the cults of deified kings. — C. Mc Clure, A note on the Covenant Ceremony among the Hebrew.
3. S. Langdon, Three new hymns in the cults of deified Kings (Forts.). — A. M. Blackman, Sacramental ideas and usages in ancient Egypt.
4. S. Langdon, Three new hymns (Forts.). — A. M. Blackmann, Sacramental ideas and usages in ancient Egypt (Forts.). — A. H. Sayce, The Arioch of Genesis.

Revue Archéologique. 1917:
Juillet—Octobre. P. Paris, La poterie peinte ibérique d'Emporion. — J. Lesquier, L'Arabarches d'Egypte (Steuerbeamter im römischen Aegypten). — Gieseler, Le mythe du dragon en Chine. — M. Pillet, Quelques documents inédits sur les fouilles de Victor Place en Assyrie (betr. die Versuche, die im Jahre 1855 durch Schiffbruch gesunkenen Altertumsfunde zu heben). — S. de Ricci, Esquisse d'une bibliographie égyptologique. — P. Saintyves, Deux thèmes de la Passion. (Die ungenähte Tunica, und die Verfinsterung). — S. de Ricci, L'hypothèse d'un Pentateuque cunéiforme. — J. Lesquier, Les papyrologues italiennes. — Ders, La papyrologie en Angleterre. — S. Reinach, Un essai de synthèse préhistorique (Beziehungen der minoischen Kultur zur mitteleuropäischen nach einem Vortrag von A. Evans vom Jahre 1916). — Nouvelles archéologiques: S. R. bezweifelt die Richtigkeit der Nachricht Reuters aus Cairo, daß eine chinesische Statue in den Ausgrabungen von Canope gefunden sei. — S. Reinach, Prof. Jesse B. Carter † 20 juillet 1917. — A. Moret, Georges Legrain †.
Nov.-Déc. E. Vassel, Inscriptions céramiques puniques. — S. de Ricci, Esquisse d'une bibliographic égyptologique. II. Topographie (Forts.). — F. Cumont, A propos de Cybèle. — *F. Cumont, Études syriennes (R. R.) *H. Pernot, Grammaire du grec moderne (S. R.). — *E. Pottier, Musée du Louvre (S. R.).

Revue Critique. 1918:
2. *H. Gauthier, Le livre des rois d'Égypte T. V (A. Moret). — *Cl. Huart, Le livre de la création et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi (M. G. D.). — *H. M. Wiener, The date of the Exodus (A. L.).
3. *J. Ajalbert, Le Maroc sous les Boches (M. G. D.). — *E. Montet, Études orientales et religieuses (A. Bel). — *A. P. Cabrero, Ibiza arqueologica; *C. Roman, Antiguëdades Ebusitanas (R. Lantier).
5. *De la Revelière, Les énergies françaises au Maroc (F. Bertrand).

Revue de Philologie. 1917:
Janvier. G. Bardy, Notes sur les recensions hésychienne et hexaplaire du livre d'Esdras-Néhémie (Εσδρας β').

Revue de l'histoire des Religions. 1916:[1]
LXXIII. G. Huart, Authenticité et valeur de la tradition populaire. — W. Deonna, Les prototypes de quelques motifs ornementaux dans l'art barbare (Daniel in der Löwengrube). — *A. Bouché-Leclercq, Histoire des Séleucides (A. de Ridder). — R. Dussaud, L'Aphrodite Chypriote. — P. Alphandéry, Les croisades d'enfants. — F. Macler, Les couvents arméniens. A propos d'une publication qui n'est pas récente (K. Kostanéonts, Hayots vanqére Moscou 1886). — *R. Weill, Les décrets royaux de l'ancien empire égyptien (A. Moret). — *A. van Hoonacker, Une communauté judéo-araméenne à Éléphantine, aux Ve et VIe siecles avant J. C. (R. Dussaud). — *L. Malten, Kyrene, Sagengeschichtliche und historische Untersuchungen; *V. Constanzi, Tradizioni Cirenaiche; *A. Ferrabino, Cirene mitica (A. Reinach). *H. Graillot, Le culte de Cybèle, mère des dieux (A. de Ridder). — *A. Ungnad, Babylonian letters of the Hammurapi period (L. Delaporte).
LXXIV. M. Goguel, Notes d'histoire evangélique. Le problème chronologique. — *R. Forrer, Das Mithra-Heiligtum von Königshofen bei Strassburg (W. Deonna). — *Cl. Huart, Le livre de la création et de l'histoire de Motahhar ben Ṭahir el Maqdisi (R. Dussaud). — *A. Poebel, Historical Text-Historical and Grammatical texts — Grammatical Texts (L. Delaporte). — P. Gauckler, Nécropoles puniques de Carthage (R. Dussaud). — G. Huet, Un miracle de Marie-Madeleine et le roman d'Apollonius de Tyr. — A. Moret, Maspero et la religion égyptienne. — *N. W. Thomas, Anthropological Report on Sierra Leone (L. Rougier). — E. Benamozegh, Israël et l'humanité (A. Lods). — *J. Abelson, Jewish mysticism (P. Masson-Oursel).

Revue des Traditions Populaires. 1917:
1/2, 3/4. E. Cosquin, Les Contes Indiens et l'Occident. Petites Monographies folkloriques à propos des Contes Maures.
7/8. *Giacobetti. Recueil d'énigmes arabes populaires (R. Basset). — *E. Cerulli, Canti popolari amarici (Ders.).
1918: 1/2. G. Huet, Le conte du trésor pillé (trésor de Rhampsenite). Les versions africaines. — R. Basset, Contes et legendes arabes.

[1] Nachträglich ausgezogen.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.







UNIVERSITY OF MINNESOTA
wils,per jahrg.21
Orientalistische Literaturzeitung.
3 1951 001 916 723 2